حکومت دینی و حقوق انسان

حضرت آیت الله العظمی منتظری

بسم الله الرحمن الرحیم

حکومت دینی و حقوق انسان : پاسخ های فقیه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری به پرسش های چند تن از فضلای حوزه علمیه

نویسنده:

آیت الله شیخ حسینعلی منتظری

ناشر چاپی:

ارغوان دانش

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

حکومت دینی و حقوق انسان : پاسخ های فقیه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری به پرسش های چند تن از فضلای حوزه علمیه

مشخصات کتاب

سرشناسه : منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱ - ۱۳۸۸.

عنوان و نام پدیدآور : حکومت دینی و حقوق انسان : پاسخ های فقیه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری به پرسش های چند تن از فضلای حوزه علمیه / منتظری.

مشخصات نشر : قم: ارغوان دانش، ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ۱۵۹ ص.

شابک : ۱۵۰۰۰ ریال : ۹۷۸-۹۶۴-۲۷۶۸-۱۰-۳

یادداشت : کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشران متفاوت منتشر شده است.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع : ولایت فقیه -- پرسش ها و پاسخ ها

موضوع : اسلام و سیاست -- پرسش ها و پاسخ ها

رده بندی کنگره : BP۲۳۱/م۸۱۲ح۸۳ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۸۳۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۶۴۱۶۵۱

[شناسنامه کتاب]

منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱-

حکومت دینی و حقوق انسان/ منتظری.- تهران: سرایی، ۱۳۸۷.

۱۶۰ ص ۱۵۰۰۰ ریال

۰- ۹۰- ۷۳۶۲ -۹۶۴:

NBSI

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. اسلام و سیاست- پرسشها و پاسخها ۲. اسلام و دولت- پرسشها و پاسخها

۳. حکومت دینی. الف. عنوان: پاسخ های فقیه عالیقدر حضرت آیت اللّه العظمی منتظری به پرسش های چند تن از فضلای حوزه علمیه

۸ ح ۸ م/ ۲۳۱ ۴۸۴۲/ ۲۹۷

۱۳۸۷

حکومت دینی و حقوق انسان

حضرت آیت اللّه العظمی منتظری

ناشر: سرایی

چاپ: هاشمیون

نوبت چاپ: دوّم (اوّل ناشر)

تاریخ انتشار: زمستان ۱۳۸۷

تیراژ: ۵۰۰۰ جلد

قیمت: ۱۵۰۰ تومان

شابک: ۰- ۹۰- ۷۳۶۲- ۹۶۴

مراکز پخش: قم، بلوار شهید محمّد منتظری، کوچۀ شماره ۱۲

تلفن: ۱۴- ۷۷۴۰۰۱۱* فاکس: ۷۷۴۰۰۱۵ (۰۲۵۱)

تهران: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، نبش وحید نظری، پلاک ۲۷،

ساختمان فروردین، طبقه اوّل، تفکّر نو، تلفن: ۶۶۹۷۸۱۱۶* موبایل: ۰۹۱۲ ۲۵۲ ۵۰۵۰

آدرس ایمیل: MOC. IREZATNOMA

IREZATNOMA

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۵

«فهرست مطالب»

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۹

[نامه چند تن از فضلای حوزه علمیه به آیت اللّه العظمی منتظری]

بسمه تعالی

محضر مبارک استاد عظیم الشأن حضرت آیت اللّه العظمی منتظری مدّ ظلّه العالی

«سَلامٌ عَلَيْكُمْ بِما صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدّارِ»

ضمن تبریک میلاد مسعود پیامبر رحمت، حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم و فرزند طاهرش حضرت امام

صادق علیه السلام و ایام هفتهٔ مبارکهٔ وحدت و آرزوی سلامتی و طول عمر همراه با عزّت و سرافرازی برای حضرتعالی؛ همان گونه که می دانید یکی از مسائل اساسی و بحث انگیز در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی، نظریهٔ اسلام دربارهٔ سیاست و به طور کلی حکومت دینی است. علما و دانشمندان اسلامی در این زمینه نظریات گوناگونی ارائه کرده اند که برخی از آنها هیچ گونه سنخیتی با نظام های مردمی نداشته و آرای عمومی را در ساختار حکومت مؤثر ندانسته است. هرچند فقهای شیعی به علت منزوی بودن از حکومت در طول تاریخ کمتر متعرّض اصل این مبحث شده اند و آن دسته هم که به

آن پرداختند به حداقل اکتفا کردند، ولی با همتی که حضرتعالی به کار بردید و طی مدت چهار سال بحث و تحقیق مداوم بیش از دو هزار و پانصد صفحه در این زمینه ارائه فرمودید، گام مهمی در روشن تر شدن زوایای مبهم اندیشهٔ سیاسی شیعه در زمان غیبت برداشته شد، و این مهم با ارائهٔ نظریهٔ «انتخاب» جلوهٔ بیشتری پیدا نمود.

اما این همه آغاز راهی بود که باید پیموده می شد و به تعبیر حضرتعالی:

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۰

«راه باریکی بود که گشوده شد و می بایست توسط صاحبان اندیشه توسعه و ادامه می یافت». با پیدایش حاکمیت دینی در ایران و گذشت زمان و آشکار شدن نقاط ضعف و قوّت آن سؤالات و ابهامات بیشتری در این زمینه مطرح گردید؛ و خوشبختانه جنابعالی نیز در این دوران- به ویژه در زمان حصر و محدودیت- در جهت پاسخ به این سؤالات و تبیین ابهامات، گام های بلندتری برداشتید.

اینجانبان که سالیان متمادی از محضر پرفیض حضرتعالی بهره مند شده ایم و با اندیشهٔ سیاسی شما آشنا می باشیم، در عین حالی که اندیشهٔ جنابعالی را یکی از مردمی ترین دیدگاه ها در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی شیعه می دانیم اما با نکات مبهم و سؤال برانگیزی نیز مواجه هستیم که بهترین راه را برای رفع ابهامات در میان گذاشتن آنها با شخص حضرتعالی دانستیم. از این رو- و در پی گفتگوی حضوری- بر آن شدیم تا سؤالات خود را به صورت مکتوب به محضرتان ارائه دهیم، به آن امید که با پاسخ های مشروح و مستدلِ خود نظریهٔ حکومت دینی را تبیین بیشتری فرمایید.

قبلًا از فرصتی که در اختیار ما نهادید کمال امتنان را داریم؛ در مواقع استجابت

دعا ما را از دعای خیر خود فراموش نفرمایید.

و من اللّه التوفیق و علیه التکلان

۱۷/ ۱/ ۱۳۸۶ ه ش مطابق با ۱۷ ربیع الاول ۱۴۲۸ ه ق

سید محمد علی ایازی، محمد تقی فاضل میبدی، سید ابوالفضل موسویان،

محمد حسن موحدی ساوجی، سید علی میرموسوی

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۱

[جواب حضرت آیت اللّه العظمی منتظری مدّ ظلّه العالی]

بسم اللّه الرحمن الرحیم

حضرات حجج اسلام و فضلای محترم ایدهم اللّه تعالی

پس از سلام و تحیّت و تبریک متقابل و اعتذار از تأخیر؛ سؤالات شما که متضمن پاره ای از ابهامات و زوایای غیر منقّح مسألهٔ حاکمیت اسلامی است، ملاحظه شد. ضمن تقدیر از توجه شما به این مسألهٔ مهم یادآور می شوم که مسألهٔ حاکمیت اسلامی زوایا و نکات مبهم فراوانی دارد که هنوز در حوزه های علمیه و مجامع دانشگاهی آن گونه که شایسته است مورد بحث علمیِ جدّی واقع نشده است؛ لذا انتظار می رود این مسأله و نقاط مبهم آن با استناد به کتاب و سنّت و با استفاده از علوم مربوطهٔ روز در مجامع علمی حوزه و دانشگاه مورد بحث آزاد و علمی قرار گیرد و فارغ از جنجال ها و کنش ها و واکنش های سیاسی و غیرعلمی، به نظرات اندیشمندان و محققان در این ارتباط توجه شایسته مبذول گردد.

ضمناً با توجه به شرایط جسمی و کسالت های مختلف از یک سو، و اشتغالات و مراجعات متعدد از سوی دیگر، امکان تحقیق کافی برای اینجانب فراهم نبوده است؛ ولی از باب «ما لا یُدرک کلّه لا یُترک کلّه» به طور مختصر سؤالات آقایان محترم را پاسخ می دهم.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۲

[پرسش اول: سؤال در رابطه با پیرامون ماهیت ولایت فقیه]

[ماهیت ولایت فقیه و تصویر آن در فرض تفکیک قوا]

پرسش اول: سؤال اساسی در رابطه با موضوع «ولایت فقیه» پیرامون ماهیت آن است که آیا ثبوت ولایت برای فقیه به معنای قدرتی است که خداوند به وی اعطا می کند (چه بر اساس نظریهٔ نصب یا نظریهٔ نخب) و یا به آن معناست که خداوند شرایطی را بیان فرموده است و مردم آن ولایت را به فقیه اعطا می کنند؟ بنابر فرض دوم، حق فرمان دادن از آنِ

خداوند است که به مردم تفویض فرموده است.

علاوه بر این، ولایت آن گونه که معنا شده است تصدّی و تصرّف در امور غیر می باشد؛ بنابراین ولایت فقیه به معنای آن است که وی متصدی شئون مردم است.

در این صورت در فرض تفکیک حوزه های اجرا، افتا و قضا در حاکمیت دینی- که اخیراً از سوی حضرتعالی مطرح شده است- چگونه می توان از یک سو برای فقیه ولایت قائل شد و او را متصدی امور جامعه دانست، و از سوی دیگر ولایت در امور اجرا را از او ستاند؛ در حالی که در ولایت به نوعی اجرا- یا حدّاقل تصدّی اجرا- نهفته است؟

جواب: در این رابطه به چند نکته اشاره می کنم:

الف- ولایت به معنای نهایت قرب و نزدیکی همراه با داشتن نوعی سلطه و قدرت است که بتوان در اثر آن در امور دیگری تصرّف کرد؛ اعم از این که دیگری عاقل و بالغ باشد یا نباشد، و اعم از این که حوزۀ تصرّف محدود باشد یا غیرمحدود.

خداوند که ولایت حقیقی و مطلق و عام بر همه دارد، بنابر نظریۀ نصب، خود بدون دخالت آراء مردمی، گونه ای از ولایت و تصدی امور

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۳

اجتماعی را در زمان غیبت به فقیه واجد شرایط اعطا کرده است. اما بنابر نظریۀ نخب، فقیه واجد شرایط چنین ولایتی ندارد، بلکه اگر مردم او را برای تصدّی امور خود انتخاب کردند او دارای چنین ولایت و سلطه ای از سوی مردم خواهد شد و بدون آراء عمومی هیچ گونه ولایت مشروعی نخواهد داشت.

مطابق این نظریه آنچه از ناحیۀ شارع انجام شده است- هرچند به نحو ارشاد به حکم عقل و

عقلا- فقط اعلام شرایط صلاحیت و شأنیت فقیه برای ولایت است، و فعلیّت ولایت او و نیز مشروعیت دینی آن به بیعت صحیح و انتخاب مردم منوط خواهد بود؛ و این مردم هستند که حق دارند کسی را که واجد شرایط است به حاکمیت و تصدّی امور خود برگزینند. البته این حق تشریعی که از سوی خدا به مردم واگذار شده، محدود و مشروط به شرایطی است که همو معیّن فرموده است. هرچند مردم تکویناً مجبور به شرایط تعیین شده از سوی شارع نیستند.

همچنین مطابق نظریهٔ نخب، مردم- که تعیین کنندهٔ حاکمیّت اجتماعی اند- حق دارند برحسب تشخیص مصالح متغیّر خود سه شاخهٔ اصلی ولایت، یعنی ولایت افتاء، ولایت قضاء و ولایت اجرا را به شکل متمرکز به یک نفر به طور مستقیم و یا زیرنظر وی واگذار نمایند، یا آنها را منفک کرده و در عرض یکدیگر و در سه حوزهٔ جدا- و البته مرتبط با هم- قرار دهند، و یا اشکال دیگری را برای ادارهٔ جامعهٔ خود برگزینند. تعیین شکل حاکمیت دینی از این نظر تابع شرایط اجتماعی و خواست مردمی است؛ هرچند براساس تجربه و حکم عقلا

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴

اصولًا تمرکز قوا در یک شخص غیرمعصوم- به ویژه در شرایط کنونی جوامع- زمینهٔ استبداد و فساد را فراهم می آورد.

و در فرض تفکیک قوا طبعاً دایرهٔ ولایت فقیه واجد شرایط محدود به همان افتاء و نظارت بر مشروعیت قوانین کشور خواهد بود.

و این گونه نیست که ولایت وی در حوزهٔ اجرا ثابت باشد؛ بلکه او دارای مرتبه ای از مراتب ولایت است. همان گونه که مستفاد از قرآن کریم این است که امر به معروف و

نهی از منکر- که نوعی نظارت عمومی بر جامعه و حاکمان آن به شمار می آید و برخی از مصادیق آن ممکن است به دخالت در امور شخصی دیگران منتهی گردد- نوعی ولایت مؤمنان بر یکدیگر است؛ که تفصیل آن را در جای خود بیان کرده ام.

البته ممکن است گفته شود: حجیت فتوای مفتی برای مقلّدین خود از باب سیرهٔ عقلا و رجوع جاهل به عالم و متخصص- یعنی کارشناس- است، و کارشناس بر کسی که به او رجوع می کند ولایتی ندارد؛ بلکه حجیت فتوای او در صورتی است که اطمینان و وثوق شخصی به صحت آن در بین باشد، و این ویژگی مستلزم داشتن ولایت نیست بلکه اساساً تناسبی با آن ندارد.

اما در پاسخ می توان گفت: در فرض ما که یک فقیه از میان فقهای صاحب فتوا- یا چند فقیه از میان آنان به شکل شورایی- حق دارد بر قوانین کشور نظارت و احیاناً قوانین مخالف شرع را ردّ کند و نظر و فتوای او هم باید تبعیت شود و چنین سلطه ای را یافته است، از سوی اکثریت مردم واجد شرایط دانسته شده و این حق را یافته است و

درحقیقت مردم به او چنین اختیاری داده اند؛ و به همین خاطر است که فقهایی که از سوی اکثریت مردم این اختیار را نیافته اند- هرچند در مسائل فردی مورد رجوع گروهی از مردم باشند- چنین اختیاری را ندارند و تا مردم چنین حقی را به آنان اعطا نکنند نمی توانند در قوانین دخل و تصرّفی نمایند.

[اشاره ای به ادلّهٔ عقلی و نقلی حق انتخاب حاکم توسط مردم]

ب- با فرض عدم امکان نصب فقیه برای ولایت، به حسب واقع یا عدم امکان

اثبات اعتبار و حجیّت آن از طریق دلیل، راهی جز نخب آن باقی نمی ماند؛ زیرا تنظیم امور جامعه و تدبیر آنها و لزوم پرهیز از هرج و مرج و تضییع حقوق مهمه، احتیاج مبرمی است که مورد تصدیق عقل عملی همهٔ عقلاست و برای رفع این نیاز، یا از طرف خداوند شخص یا اشخاص خاصی معیّن شده اند، یا آن از سوی او محوّل به شخص ظالم و قاهری شده است که با زور و بدون رضایت مردم امور آنان را تنظیم و تدبیر نماید، و یا محوّل به خود مردم شده است که فرد یا افراد لایق و صالحی را برای ادارهٔ امور خود معیّن و با او بیعت کنند.

فرض اوّل همان ثبوت ولایت به طریق نصب است که تحقق آن برای فقیه در زمان غیبت ثبوتاً و اثباتاً مورد خدشه و مناقشه است و تفصیل آن را در کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه» بیان کرده ام. فرض دوم نیز عقلًا قبیح است؛ زیرا ولایت ظالم مستلزم ظلم بر مردم و تصرف در امور آنان بدون رضایت آنهاست و هرگز شارع حکیم آن را تأیید

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۶

نمی کند؛ عقل نیز به وجوب اطاعت از چنین حاکمی حکم نخواهد کرد.

پس بنابراین، عقلًا راهی جز واگذاری تعیین حاکم و والی به اختیار مردم که همان نخب است، باقی نمی ماند.

سیرهٔ قطعی عقلا در جوامع آزاد از دیر زمان چنین بوده است که برای تصدی امور خود، فردی لایق را مطابق با مقتضیات زمان تعیین می کرده اند، و این سیره به طور خاصّ از طرف شارع نه تنها ردع نشده بلکه امضاء نیز گردیده است. علاوه برآن، از

کلمهٔ «أولیٰ» در آیهٔ شریفهٔ «النَّبِیُّ أَوْلیٰ بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» «۱»- که افعل التفصیل است- فهمیده می شود که مردم نیز بر نفوس خود ولایت دارند، منتها ولایت پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم از ولایت آنان بالاتر و در مقام تزاحم ارجح است.

همچنین به طور عام، فحویٰ و مفهوم اولویت قاعدهٔ سلطنت نیز این است که مردم حق تصرف در شئون و امور خود را دارند. مفاد قاعدهٔ سلطنت همان تأیید شرعی تسلط مردم بر اموال خود و ارشاد شارع به حکم عقل عملی آنها و امضاء سیرهٔ آنان در این زمینه است. از باب نمونه در روایتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «إنَّ النّاسَ مُسلَّطُونَ عَلیٰ أَموالِهِم» «۲» و حضرت امام صادق علیه السلام فرمودند: «إنّ لِصاحِبِ الْمال أنْ یَعْمَلَ بِمالِه مایَشاء مادامَ حَیّاً ...». «۳»

بدیهی است هنگامی که مردم بر اموال خود سلطه و ولایت دارند، به

---

(۱)- سورهٔ احزاب (۳۳)، آیهٔ ۶.

(۲)- بحارالأنوار، ج ۲، ص ۲۷۲، باب ۳۳ از کتاب العلم، حدیث ۷.

(۳)- وسائل الشیعه، باب ۱۷ از احکام الوصایا، حدیث ۲.

طریق اولیٰ بر نفس خود و شئون آن سلطه و ولایت دارند؛ زیرا تکویناً سلطه بر مال فرع بر سلطه بر خود و معلول آن است. چرا که مال انسان محصول عمل انسان است و عمل او محصول قوای علمی و عملی اوست، و چون وی تکویناً مالك و صاحب اختیار قوای خود است، طبعاً مالك و صاحب اختیار محصول آن نیز می باشد؛ پس تأیید شرعی تسلط مردم بر اموال خود به طریق برهان «إن» کاشف از تأیید شرعی

تسلّط آنها برنفس و شئون و تعیین سرنوشت آنها توسط خودشان می باشد.

بنابراین در ابتدای نظر، هرکس به مقتضای حکم عقل، سیرهٔ عقلا و فحوای قاعدهٔ سلطنت این حق را دارد که امور خود را تدبیر و تنظیم نماید، خواه امور فردی باشد یا اجتماعی. ولکن در امور اجتماعی که اکنون مورد بحث ماست، اگر هرکس بخواهد به تنهایی اقدام بر آن نماید، اولًا: در بسیاری امور چنین امری امکان ندارد؛ و ثانیاً: بر فرض امکان و در موارد آن، به واسطهٔ سلیقه ها و خواسته های گوناگون که گاه معلول هواهای نفسانی یا اندیشه های متفاوت می باشد، اقدام مستقل و سرخود موجب هرج و مرج و تنازع و تضاد و بالنتیجه تضییع حقوق مهم و زیادی خواهد شد. از این رو لامحاله باید حکومتی به وجود آید که خواستهٔ معقول و مقبول مردم و مصالح واقعی آنان را عملی سازد. از طرفی نیز عملًا امکان ندارد حکومت مورد توافق همهٔ مردم باشد؛ پس چاره ای نیست جز این که اکثریت مردم آن را انتخاب کنند، و حق اکثریت بر اقلیت مقدم باشد.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۸

[پاسخ به دو اشکال]

اشاره

ج- با این همه، دو اشکال در اینجا به ذهن می آید؛ اشکال اول مربوط به اصل انتخاب است، و اشکال دوم مربوط به تقدیم حق و انتخاب اکثریت بر حق و انتخاب اقلیت.

[۱- تفویض امور غیر مجاز]

اما اشکال اول این است که چگونه اموری را که مردم حق دخالت و تصرف در آنها را ندارند می توانند به حاکم منتخب خود محوّل کنند، نظیر قضاوت، اجرای حدود و قصاص و تعزیرات، ولایت بر صغار، جهاد ابتدایی، تصرّف در انفال و نظایر آنها؛ بلی اموری که مردم شخصاً حق تصرف و دخالت در آن را دارند نظیر کیفیت ادارهٔ جامعه، کیفیت توزیع اموال خود، کیفیت دفاع از خود و منافع و مصالح خود و نظایر اینها را می توانند به حاکم مورد قبول خود محوّل نمایند.

در پاسخ به این اشکال می توان گفت: در تکالیف اجتماعی مانند موارد فوق الذکر، خطابات قرآن و سنّت از نوع تکالیف فردی نظیر «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»* نیست که عامّ استغراقی باشد ولی هرفرد مستقلًا مخاطب به آن باشد، بلکه عامّ مجموعی است به این معنا که مخاطب، هرفرد به عنوان جزئی از مجتمع است. در این گونه خطابات هرفردی از آن جهت که جزئی از مجتمع است مخاطب قرار می گیرد و درحقیقت همهٔ افراد مجتمعاً نه منفرداً مخاطب می باشند. لازمهٔ این قبیل خطابات

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۹

این است که همهٔ افراد مشترکاً باید مقدمات انجام تکلیف مورد خطاب را فراهم آورند؛ و چون این کار موجب هرج و مرج می شود و عادةً چنین نیست که هر کس از عهدهٔ هر کاری برآید، از این رو طبعاً افراد مورد خطاب باید برای هرکاری اهلش

را بشناسند

و کار را به او محوّل کنند؛ حقیقت حکومت نیز همین است.

و در این قبیـل تکـالیف لازم نیست که انجام آنها از هر فردی مسـتقلًا صـحیح یا ممکن باشـد، نظیر قضاوت قاضـی تحکیم که انجـام آن از هرکـدام از طرفین صـحیح نیست، امـا بـا این حـال طرفین دعوا می تواننـد شـخص سومی را برای قضاوت انتخاب نمایند و درحقیقت او را به ولایت قضایی برگزینند، با این که هیچ کدام مسـتقلًا چنین ولایتی ندارند تا بتوانند آن را به دیگری تفویض کننـد؛ ولی وقتی طرفین یا اطراف دعوا مجتمعاً ملاحظه شدند چنین ولایتی را با اجازهٔ شارع پیدا می کنند و می توانند دیگری را به ولایت قضا انتخاب کنند.

ولایـت قضـا که بنـابر نظریـهٔ نخب فرد منتخب مردم آن را دارا می باشـد نیز از همین نمـونه است؛ زیرا وقـتی دو نفر می توانند کسـی را به ولایـت قضایی برگزیننـد، تعـداد بیشتر یا عامـهٔ مردم نیز چنین اختیاری را خواهنـد داشت؛ و تحقق تنازع بالفعل نیز شرط امکـان و صـحت آن نیست. و سـایر تکالیف اجتماعی نظیر جریان قاضـی تحکیم است، یعنی لازم نیست هرفردی مسـتقلًا بتواند این گونه تکالیف را انجام دهد.

همچنین لازم نیست در تکالیف اجتماعی مذکور هرفردی یا مجتمع، دارای حقی مصـطلح باشد تا در تصویر آن در موارد فوق الذکر

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۰

دچـار اشـکال شـویم؛ بلکه همـان موظـف بودن افراد به عنوان مجتمع، یـا هر فردی به عنوان جزئی از مجتمع، در لزوم تشـکیل حکـومت و تحصـیل قـدرت برای اجرای تکـالیف مـذکور کفـایت می کنـد؛ زیرا در این گـونه تکـالیف اگر هرفردی بخواهد مستقلًا متصدی انجام آنها شود، یا امکان عملی نخواهد داشت، نظیر جهاد و نظایر آن،

و یـا اهلیت و صـلاحیت آن را نـدارد، و یا موجب هرج و مرج و تنازع و تضـییع حقوق مهم و زیادی می گردد، نظیر قضاوت، اجرای حدود و تعزیرات و نظایر اینها.

[۲- دلیل تقدیم حق اکثریت بر حق اقلیت]

و اما اشـکال دوم این است که به چه دلیل حق و انتخاب اکثریت مقـدم بر حق و انتخاب اقلیت است و اقلیت بایـد تابع اکثریت باشد؟

در پاسخ این اشـکال می گوییم: محل بحث و تقدیم حق اکثر بر حق اقلّ در جایی است که آن حقوق با یکدیگر تزاحم داشته و به هیچ نحو تأمین حقوق اکثریت و اقلیت با هم هرچند به طور نسبی امکان پذیر نباشد؛ وگرنه هیچ وجهی برای جواز ترجیح حق اکثریت وجود ندارد.

در این مورد امر دائر است بین عـدم ترجیـح هر حق و نظری و در نتیجه تعطیـل حـاکمیت و بروز هرج و مرج و فسـاد و تضـییع حقوق اکثریت و اقلیت، یـا ترجیـح حق و نظر اقلیت بر حق و نظر اکثریت؛ که هردو فرض به حسب حکم عقـل و عقلا قبیـح و بطلان آن واضح و ضروری است.

و یـا اینکه حـق و نظر اکـثر بر حـق و نظر اقـل ترجیـح داده شود که این امر معقول تر و مقبول تر است؛ زیرا هرچنـد حق اقلیت محترم و قابل

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۱

استیفـاء است، ولی بـا توجه به ضـرورت حکومت از یـک سو و عـدم امکان استیفاء حقوق همگان از سوی دیگر و نیز رجحان حق اکثر به لحاظ اکثریت حق اکثر نسـبت به حق اقل، مقتضای سیرهٔ عقلا که ردعی از آن نشـده، و حـکم عقل به قبـح ترجیح مرجوح بر راجح، این است که حق

اقلیت که به حسب کمّیت کمتر از حق اکثریت است، مقدم بر حق اکثریت نباشد.

علاوه بر این با توجه به مدنی و اجتماعی بودن زندگی انسان و این که زندگی اجتماعی همچون زندگی فردی و خانوادگی لوازم خاصی همچون تزاحم حقوق و ترجیح جانب اکثریت بر جانب اقلیت را درپی دارد، هرانسانی با ورود به زندگی اجتماعی و قبول آن با میل و رغبت، لوازم آن را نیز قبول کرده و بدین طریق حق خود را در صورتی که در جانب اقلیت قرار گیرد از پیش اسقاط کرده است. در حقیقت، لازمۀ پذیرش زندگی اجتماعی پذیرش قرارداد نانوشته ای است که هر انسانی که در هر جامعه ای زندگی می کند آن را تصدیق نموده است، بدون این که کسی او را بر آن مجبور و یا مکره کرده باشد. پس در واقع همۀ افراد جامعه- چه اکثریت و چه اقلیت- ملتزم شده اند که در موارد مذکور که امکان توافق همگانی وجود ندارد، راهی جز ترجیح و تقدیم اکثریت وجود ندارد.

[پیشنهادی بودن مدل نظارت فقیه و نیاز به تعریف کارشناسی]

د- باید دانسته شود که نظارت فقیه بر قوانین کشور و اسلامی بودن

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۲

آنها- که یکی از شکل های پیشنهادی اینجانب برای نظریۀ حکومت دینی است- همچون سایر مدل هایی که پیشنهاد کرده ام، بیانی کلی است که در صورت پذیرش آن توسط اکثریت مردم باید توسط کارشناسان مربوطه به طور کامل تعریف و حدود و ثغور آن مشخص گردد؛ و این گونه نباشد که فقیه ناظر (یا شورای فقهای ناظر) هرچند واجد شرایط و عادل، قادر باشد در قوانینی که با تخصص او و اساساً با شرع بی ارتباط است دخالت کرده و رأی و

خواست خود را اعمال کند.

در این زمینه بایـد بـا قراردادن کنترل هـای بیرونی- و عـدم اتکـای صـرف به کنترل های درونی نظیر عـدالت- مانع از هرگونه سوءاستفادهٔ احتمالی از این منصب شد.

[سازگاری مدل های پیشنهادی با نظریهٔ انتخاب]

ه- چنـان که قبلًا نیز بیان کرده ام شـکل نظارت فقیه یا سایر اشـکال پیشـنهادی اینجانب برای حکومت دینی، با نظریـهٔ انتخاب سازگارند؛ هرچند محدودهٔ ولایت و اختیارات فقیه در آنها متفاوت است.

و انتخـاب فقیه از سوی مردم که در صـحبت ها و نوشـته ها بر آن تأکیـد می کنم الزاماً به معنای حکومت فقیه و دخالت او در حـوزهٔ اجرائیـات نیست؛ بلکه اصـل مقصـود از آن، نظـارت او بر اسـلامی بـودن قـوانین مصوّب کشور می باشـد که آن نیز در صورتی است که مردم خواهـان برپـایی حکومت دینی و تصویب و اجرای قوانین اسـلامی در کشور باشـند. در غیراین صورت فقیه غیرمنتخب وظیفه ای بیش از ارشاد و

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۳

بیان و ابلاغ نظریات خود به مردم ندارد و نمی تواند دیدگاه خود را- هرچند با کمک اقلیت- بر اکثریت تحمیل کند.

[هدف اصلی از تئوری ولایت فقیه]

و به طور کلی هدف اصـلی و اساسـی از ولایت فقیه در جامعه ای که مردم آن خواسـتار پیاده شدن احکام اسلام هستند، همان ولایـت فقه یعنی اسـلامی بودن قوانین کشور همراه بـا جریـان امور کلی آن با رضایت مردم است؛ و این هـدف با هر شـکل و مـدلی از حکـومت که تـأمین شود، کفـایت می کنـد. و همـان گونه که قبلًا نیز گفته ام، ولایـت فرد یـا افراد فقیه در این زمینه موضوعیت ندارد. و طرح آن در نظریات علمی پیش از این با در نظر گرفتن شرایط و ساختار جامعه و مقبولیت حاکمیت فردی در انظار مردم بوده است. بنابراین اگر فرض شود در زمانی جامعهٔ اسلامی به چنان تکامل و رشد مذهبی و سیاسی نائل آید که توسط نخبگان و کارشناسان اسلامی و احزاب مستقل و

متعهد یا راه های دیگر بتواند حاکمیت را در چارچوب دستورات شرع- که مردم خواهان پیاده شدن آن هستند- محدود کند، هدف از ولایت فقیه تأمین شده است.

و- از آنچه بیان شد به دست می آید که حق ولایت و فرمان دادن از آن خداوند است که مالک تاروپود هستی همهٔ انسان هاست؛ و در مواردی که خداوند شخص یا اشخاصی را برای این امر تعیین و منصوب نفرموده باشد، این حق را به مردم تفویض کرده و انتخاب آنان را- مشروط بر آن که با شرایطی که بیان نموده مطابق باشد- تنفیذ فرموده است.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۴

[پرسش دوم: آیا در نظریهٔ نخب، ولایت از سوی خداوند و از طریق مردم اعطا می شود]

[مبدأ ولایت بر اساس نظریهٔ نخب]

پرسش دوم: آیا در نظریهٔ نخب، ولایت از سوی خداوند و از طریق مردم اعطا می شود، یا منبع مشروعیت مردم هستند و خداوند تنها صفات حاکم را مشخص کرده است؟ در پاورقی صفحات ۱۷۶ و ۱۷۷ کتاب «نظام الحکم فی الاسلام» به شما چنین نسبت داده شده است که به دلیل انتقادات وارده، نظریهٔ قبلی خود را «اصلاح» کرده اید، هرچند به نظریهٔ انتخاب وفادارید. سؤال به شکل مشخص این است که اگر منبع مشروعیت را مردم می دانید و دامنهٔ ولایت را از قوهٔ مجریه استثنا می کنید، آیا نمی توان گفت از نظریهٔ «ولایت انتخابی» به نظریهٔ «نظارت فقها» تغییر نظر داده اید؟

جواب: در نظریهٔ نخب، خداوند این حق را به مردم داده است که شخص واجد شرایط را برای تصدّی امور خود انتخاب کنند. پس حق انتخاب از طرف خداوند به مردم داده شده، اما انتخاب از سوی مردم می باشد. و در این نظریه منبع مشروعیت ولایت در زمان غیبت برای شخص غیرمعصوم، انتخاب مردم است نه نصب و جعل الهی؛ برخلاف نظریهٔ

نصب که در آن مشروعیت ولایت برای فقها مستقیماً توسط جعل و نصب شارع است.

و آنچه در پاورقی «نظام الحکم» آمده، اشاره به همان نظریهٔ تفکیک قوا است که اخیراً مطرح کرده ام و اساس آن نیز همان انتخاب مردم می باشد. منتهی طبق نظریهٔ تفکیک قوا متولّی قوهٔ مجریه لازم نیست فقیه باشد، هرچند در هر حال باید با انتخاب مردم تعیین شود؛

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۵

همان گونه که متولّی حوزه های افتاء و قضاء نیز باید علاوه بر داشتن صلاحیت های علمی و فقهی توسط مردم انتخاب شوند.

و نظریهٔ تفکیک قوا یا نظارت فقها و نیز سایر اشکال پیشنهادی، شعبه و شکلی از نظریهٔ ولایت انتخابی است و قسیم آن نمی باشد بلکه قسمی از آن است. همچنین از قبیل وکالت به معنای خاص نیست؛ چرا که وکالت عقدی جایز ولی بیعت و انتخاب از عقود لازمه است، و نیز وکیل در وکالت حق امر و نهی به موکل ندارد، در حالی که در ولایت انتخابی، والیِ منتخب مردم حق امر و نهی و اعمال ولایت دارد.

لازم به ذکر می دانم که اگر در جایی یا در زمانی مردم برای تشکیل حاکمیت لازم اقدام نکردند و طبعاً هرج و مرج و ناامنی و تضییع حقوق و قتل و غارت به وجود آمد، و یا حاکمیت ظالمی سر کار باشد که حقوق مردم را تضییع کرده و یا معاند ارزشهای انسانی و دینی باشد، در این دو صورت از باب «حِسبه» در درجهٔ اول بر فقهای عادل و در درجهٔ دوم بر عدول مؤمنین واجب است به اندازهٔ توان خود در راه تشکیل حاکمیت لازم و ضروری اقدام نمایند،

و بر مردم نیز اعانت آنان واجب می باشد.

[پرسش سوّم: معیار دینی بودن نظام سیاسی از دیدگاه حضرتعالی چیست؟]

[معیار دینی بودن نظام سیاسی]

پرسش سوّم: معیار دینی بودن نظام سیاسی از دیدگاه حضرتعالی چیست؟ آیا پاسداری از احکام دینی و اجرای آن است یا حکومت کردن فقها به عنوان کارشناسان دین؟

جواب: معیار دینی بودن نظام سیاسی تحقق اهداف و غایات دینی

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۶

است؛ و ممکن است متناسب با شرایط اجتماعی، فرهنگی و سطح آگاهی مردم، رسیدن به این اهداف از روش های گوناگون باشد.

حکومت دینی به این معناست که افزون بر آنچه همهٔ حکومت ها برای ادارهٔ جامعه و تأمین نیازهای مردم می خواهند و انجام می دهند، تحقق اهداف دین قانونمند گردیده و ضمانت اجرایی نیز داشته باشد.

به عبارت دیگر نظام دینی، صرف نظر از اهداف عرفی هر حکومتی، با این منظور که غایات دین را دنبال کند به وجود می آید و افزون بر جهت گیری های مادی جهت گیری های معنوی نیز دارد.

جهت روشن شدن این مسأله لازم است دانسته شود که دین مجموعه ای از عقاید، اخلاق و احکام فرعیِ عملی است و بدین لحاظ به سه ویژگی نظام سیاسی دینی که منبعث از سه بخش از آن مجموعه است به طور اجمال اشاره می شود:

الف- براساس تجربه و شهادت تاریخ بشر و آیات و روایات رسیده از پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام انسان دارای سرشتی پاک و خداجوست و طبق کنجکاوی فطری خود به آغاز و انجام آفرینش خود و نظام خلقت می اندیشد و خداباوری برای او امری فطری است. وظیفهٔ نظام سیاسیِ دینی این است که در شکل کلان، جامعه را در روند درست و سالمی قراردهد و زمینه های فساد اندیشه و انحراف عقیده را

از میان بردارد، تا طی نمودن راه فطرت و حرکت به سوی کمال عقلانی آسان گردیده و تودهٔ مردم خود به خود مسیر اندیشهٔ توحیدی و اعتقاد سالم را بپیمایند.

حکومت باید به گونه ای عمل کند که زمینهٔ شکوفا شدن استعداد

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۷

عقلانی جامعه فراهم شود؛ آن گونه که امیرالمؤمنین علیه السلام در فلسفهٔ بعثت فرموده اند: «وَ یُثیروا لهم دفائن العقول» «۱» و این مهم انجام نمی گیرد مگر این که به فکر از بین بردن فقر، فاصلهٔ طبقاتی، ایجاد امنیت و برقراری عدالت باشد؛ و آزادی اندیشه، امکان تبادل افکار و توانمندکردن ذهنیت جامعه و مصونیت سازی آنان را در برابر گرایش های گوناگون تضمین کند، تا بستر عقل گرایی و معنویت و توجه به عالم غیب و وارستگی فراهم شود. از این رو حکومت باید بیشترین تلاش خود را معطوف به ایجاد شرایط و رفع موانع برای سلوک راه صلاح و سداد کرده و با برنامه ریزی هدفمند و هدایت آگاهانه بدون آن که بخواهد کسی را اجبار کند، امکان رسیدن جامعه را به مرحلهٔ عقل بالفعل و فعال و فرهنگ عقلانی توحیدی فراهم کند.

ب- ویژگی دومی که بیانگر مسئولیت نظام سیاسی و معیار دینی بودن آن تلقی می گردد، پاسداری از اخلاق و ارزش های انسانی است.

هرچند ممکن است حکومت های عرفی غیردینی نیز در برخی موارد به اخلاق اهمیت دهند و نسبت به آن دغدغه داشته باشند و خود را برای راستی، امانتداری، صداقت و برخی اخلاقیات جنبی ملزم سازند، اما قطع نظر از اینکه مبانی اخلاق در مکاتب مختلف متفاوت است و همان گونه که در فلسفهٔ اخلاق مطرح گردیده اخلاقیات با دیدگاه دینی استوارتر و دقیق ترند،

در حکومت و جامعهٔ دینی این مسئولیت شناسی

---

(۱)- کامل این جمله آن است: «لیستأدوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسی نعمته ولیحتجوا علیهم بالتبلیغ و یثیروا لهم دفائن العقول». نهج البلاغه، خطبهٔ ۱.

نیز جلوهٔ بارزتری دارد و در حاکمیت اسلامی به آن توجه بیشتری شده است؛ تا آنجا که پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم هدف از بعثت خود را کامل کردن اخلاق پسندیده اعلام می فرمودند: «إنّما بُعِثْتُ لُاتَمِّمَ مَکارِمَ الأَخْلاقِ.» «۱»

آموزه های دینی در زمینهٔ پیاده کردن ارزش های اخلاقی حتی می تواند در کنار برنامه های اقتصادی، اجتماعی و تأمینی تحقق پذیر باشد، و این اخلاقیات نیز زمینهٔ خویشتن داری جامعه نسبت به جرم می باشد. بدون شک افراد فقیر، مضطرب و درگیر با مشکلات روحی و روانی، اگر دارای نوعی معنویت و آراستگی به اخلاق باشند، از گرایش به فساد و جرم و ناشکیبایی خودداری می کنند.

اخلاق، سلامت و امنیت و حس تعاون را به دنبال می آورد و در محیط فردی آرامش بهتری را ایجاد می کند. به این جهت پاسداری از اخلاق در حکومت های دینی اهمیت ویژه ای دارد. در این زمینه نیز در نگاه برخی، حافظ ارزش ها بودن به معنای بسیج نیروها و تمهید امکانات برای اجرای فروع فقهی و اخلاقی تلقی شده، گرچه کار به اکراه و اجبار و تظاهر کشیده شود؛ اما درحقیقت پاسداری از اخلاق به معنای دعوت به خیر و اقامهٔ احکام از روش های غیرمستقیم یعنی روش ایجاد تمهیدات تشویق آمیز و عمل خود حاکمان و کارگزاران است. اگر حاکمان خودشان دروغ بگویند، تظاهر کنند، یا در امانت داری مردم خللی ایجاد کنند، نمی توانند مروّج اخلاق و معنویت مردم باشند.

البته حکومت

در اموری که به حیات کلی جامعه برگردد و بی توجهی به

---

(۱)- نهج الفصاحه، ص ۱۹۱.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۲۹

آنها امنیت و فرهنگ جامعه را دچار آسیب کند دخالت می کند؛ اما از دخالت در جزئیات و اموری که احیاناً جنبهٔ سلیقه ای دارد، باید اجتناب کند.

ج- معیار دیگر دینی بودن یک نظام سیاسی این است که احکام فرعی و عملی دین که بخش سوم از مجموعهٔ دین است در سه مرحلهٔ قانون گذاری، اجراء و قضاوت، محور و مدّنظر باشد. البته این سه ویژگی که از وظایف اساسی یک نظام سیاسیِ دینی است بر اساس میثاق مردم با حاکمیت دینی، معقول و مشروع و عملی می باشد. یعنی تا وقتی که اکثریت مردمی که انتخاب کنندهٔ حاکمیت خود هستند، مسلمان و خواهان عمل به قوانین اسلامی و تحقق ارزش های اخلاقی در حاکمیت باشند؛ اما اگر اکثریت مردم مسلمان نباشند یا به هردلیل خواهان عمل به قوانین اسلامی و تحقق ارزش های دینی نباشند، حکومت شرعاً و عقلًا حق ندارد با اعمال زور و اکراه، قوانین و ارزش های دینی را به عمل درآورد.

این امر از آیاتی همچون: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» «۱» و «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ» «۲» و نظایر آن، و نیز از سیرهٔ پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت امیر علیه السلام و سایر امامان علیهم السلام به خوبی فهمیده می شود.

[پرسش چهارم: با وجود دولت و پیدایش قانون گذاری و اجرای قانون، آیا همچنان تصدّی امور توسط فقیهان لازم است]

[تصدّی امور توسط فقیهان، هدف یا مقدمه؟]

پرسش چهارم: با تحوّل دولت و پیدایش ساز و کارهای جدید برای قانون گذاری و اجرای قانون، آیا با وجود فرض های دیگر برای تضمین اجرای

---

(۱)- سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۲۵۶.

(۲)- سورهٔ غاشیه (۸۸)، آیهٔ ۲۲.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۳۰

احکام شرع و جلوگیری

از استبداد، همچنان تصدّی امور توسط فقیهان لازم است؟

جواب: همان طور که در پاسخ پرسش اول اشاره شد، آنچه مستفاد از ادلّهٔ دینی است تحقق اهداف کلی اسلام در نظام اجتماعی سیاسی است؛ اما شیوهٔ حکومت ممکن است با تحول شرایط جامعه دگرگون شود و یا اساساً روش هایی بهتر برای تحقق اهداف مذکور پیشنهاد گردد. به عنوان مثال در گذشته در محاکم قضایی، تجدیدنظر قاضی، گرفتن وکیل و وجود هیئت منصفه- علیرغم این که از منابع دینی به گونهٔ طرح و حداقل جواز و صحت آن قابل استنباط است- پیش بینی نشده بود؛ اما با پیچیده تر شدن جرائم و صعوبت کشف موضوع جرم و استنباط حکم آن، این تجربه به دست آمده که چند مرحله ای کردن قضاوت به عدالت نزدیک تر است؛ یا بسا کسانی در اثر عدم آشنایی به قانون یا مسائل دیگر نتوانند به خوبی از حق خود دفاع کنند، لذا وکیل می تواند با ایفای نقش خود برای رسیدن به حق کمک کند.

در مرحله ای بالاتر اگر توزیع قدرت، نظارت جدی بر قدرت و موقّتی شدن آن به سلامت و شکوفایی و عدالت هرچه بیشتر در جامعه می انجامد عقلًا و شرعاً نباید تصدی امور کشور را به روش های گذشته محدود کرد. و باید دانست خطر ظهور استبداد و فساد همان گونه که متوجه حاکمیت غیر فقیه است متوجه حاکمیت فقیه غیرمعصوم نیز می باشد؛ زیرا تنها عصمت است که این خطر را دفع می کند.

در آینده نیز می توان روش های دیگری در حوزهٔ وظایف حاکم، شیوهٔ قانون گذاری و قضاوت برگزید که ضمن تأمین اهداف دینی و

تضمین اجرای احکام شرع، تحقق حکومتی مردمی و جامعه ای

شکوفا را فراهم سازد. مهم در این امور تطبیق حوادث واقعه با اصول ثابت کتاب، سنّت و عقل مانند عدالت، معنویت و آزادی است.

[پرسش پنجم: اعلمیت در «فتوا» است یا اعلمیت در «اجرا»؟]

[شرط اعلمیت در فرض تفکیک قوا]

پرسش پنجم: حضرتعالی در کتاب «دراسات فی ولایهالفقیه» برای ولیّ فقیه هشت شرط قائل شده اید که یکی از آنها «اعلمیت» است. اکنون- چنان که در مصاحبهٔ شفاهی بیان فرموده اید- در فرض تفکیک قوای حاکمیت دینی، این شرط را برای متصدی حوزهٔ اجرا قائل نیستید و حتی مجتهدبودن وی را ضروری ندانسته اید. در این صورت، روایاتی که بر لزوم اعلمیت حاکم اسلامی دلالت دارد و مورد استناد و تأکید شما نیز بوده اند، چگونه توجیه می شوند؟ همچنین اگر فرض شود که حوزهٔ اجرا یا افتا به صورت گروهی و شورایی اداره گردد، اعلمیت در آنها چگونه مصداق می یابد؟ و اساساً آیا قید «اعلمیت» در روایات مذکور ناظر به اعلمیت در «فتوا» است یا اعلمیت در «اجرا»؟

جواب: آنچه در کتاب «دراسات» ذکر شده است هرچند در فرض تمرکز قوا در حاکمیت دینی می باشد، اما در این جهت تفاوتی بین فرض تمرکز قوا و فرض تفکیک آن وجود ندارد و مراد از اعلمیت در هر دو فرض، اعلمیت در استنباط و کشف احکامی است که به نحوی به امر حاکمیت دینی مرتبط می باشد. حضرت امیر علیه السلام فرموده اند:

«أَیُّهاالنّاس إنَّ أحَقّ النّاس بِهذَا الأمرِ أقواهُمْ عَلَیْهِ وَ أعلَمُهُمْ بِأمرِاللّهِ فیه» «۱» در

---

(۱)- نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبهٔ ۱۷۳.

این فرمایش، مراد از «هذا الأمر» حاکمیت است، و مراد از «أعلمُهُم بِأمْرِاللّه فیه» اعلمیت نسبت به احکام الهی مرتبط با حاکمیت، و مراد از «أقْواهُمْ عَلَیه» توانمندی های لازم است که باید در شخص

حـاکم برای ادارهٔ جامعه و اجرای قوانین و احکام شـریعت، وجود داشـته باشـد. البته ظاهر کلام حضـرت ناظر به آن زمان- که زمـان ظهور معصوم علیه السـلام است- می باشـد که حـاکمیت در یـک شـخص متمرکز بوده و آن شـخص امـام معصوم علیه السـلام است. اما با یک تأمل دقیق می توان دریافت که این دو شـرط در مجموعهٔ حاکمیّت اعم از فرض تمرکز یا تفکیک قوا لازم و معتبر است.

از این رو در فرض تفکیـک قوا نیز هرچنـد رئیس حوزهٔ اجرا شـرط فقاهت نـدارد ولی بایـد فقیه متصـدی حوزهٔ افتاء نسـبت به احکام مرتبط با حاکمیت از دیگران اعلم باشد. و تشـخیص اعلمیت وی از طرق معتبره ای است که مرجع تقلید جامع شرایط به واسطهٔ آن شناخته

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۳۳

می شود؛ و تعیین او به عنوان جزئی از قوای حـاکم که فتوایش اعتبـار قـانونی دارد با رأی اکثریت مردم است که او را از طرق معتبره اعلم تشـخیص داده انـد و دارای مقبولیت بیشتری است. و طریقـهٔ انتخاب او از سوی مردم نیز می توانـد- بر حسب آنچه قانون معیّن می کند- مستقیم یا غیر مستقیم باشد.

و در صـورت شـورایی بودن حوزهٔ افتـاء- مرکب از فقهـای آگـاه به مسائـل حـاکمیت- نظر فقهی تخصصـی آن شورا چه بسـا طریقیّت بیشتری به واقع داشـته باشد- به ویژه اگر شـخص اعلم نیز در میان آنان باشد- و درحقیقت بدین سـبک فلسـفهٔ شـرط اعلمیت در حوزهٔ افتاء تحقق یافته است.

[سپردن هرکار به داناترین فرد در آن رشته]

نکتـهٔ دیگر این که قیـد اعلمیت در برخی از روایـات- ماننـد فرمـایش نقل شـده از حضـرت امیرالمؤمنین علیه السـلام- ناظر به اعلمیت به احکامی است که مرتبط با حاکمیت دینی

باشد. اما این قید در برخی از روایات دیگر- مانند روایت: «ما ولّت أمّه رجلًا قطّ أمرها و فیهم أعلم منه إلّا لم یزل أمرهم یذهب سفالًا حتی یرجعوا الی ما ترکوا» «۱»- بسا به امری عقلایی و فراگیر که همان لزوم اعلم بودن در همهٔ شاخه ها و رشته های علمی و تخصصی است، اشاره باشد؛ به این معنا که در هریک از جوامع انسانی- اعم از دینی و غیردینی- و در هر جامعه و یا گروه و رشته و زمینه ای، اگر شخص داناتری حضور داشته باشد ولی بدون توجه به تخصص و راهنمایی های او شخص دیگری هدایت آن جامعه یا گروه را برعهده گیرد، آن جامعه و گروه به جای پیشرفت و رشد و تعالی راه سقوط را در پیش خواهد گرفت و به سعادت و فلاح نائل نخواهند شد مگر آن که به اشتباه خود پی برده و از آن باز گردند. در حقیقت می توان این قبیل روایات را ارشاد به حکم عقل و بیان یک واقعیت خارجی دانست که اگر روش عمومی به انتخاب ضعیف ها روی آورد و دانشمندان و متخصصان خانه نشین شوند، چنان رفتاری قهراً به چنین نتیجهٔ منطقی منتهی می شود.

---

(۱)- کتاب سلیم بن قیس، ص ۱۱۸ و ۱۴۸؛ غایه المرام، ص ۲۹۸ و ۲۹۹.

و به طور کلی تناسب حکم و موضوع عقلًا و شرعاً اقتضا می کند که هر کار و رشته ای در تمامی کارها باید به کاردان آن سپرده شود و نیز صاحب دانش بیشتر در آن کار و رشته بر صاحب دانشِ کمتر ترجیح داده شود. و از این رو نیز فردی که برای مدیریت

جامعه انتخاب می شود باید در این بخش اعلم از دیگران باشد؛ و در بخش نظارت بر اسلامی بودن قوانین نیز باید فرد یا افرادی انتخاب شوند که در استنباط مسائل شرعی مربوطه اعلم از دیگران باشند؛ همچنین است در باب قضاوت، متصدی حوزهٔ قضا باید در مسائل قضایی از دیگران داناتر باشد.

و اگر در زمانی فرض شود که شخص اعلم و صاحب دانش بیشتر در رشته ای خود را معذور یا ناتوان از تصدی آن امر ببیند، طبعاً باید به فرد دیگری که در آن رشته از سایرین داناتر است مراجعه شود.

[پرسش ششم: آیا مردمی بودن حکومت با دینی بودن آن در عمل نوعی تناقض ندارد؟]

[دموکراسی و حکومت دینی]

پرسش ششم: در اندیشهٔ سیاسی حضرتعالی همواره بر مردمی بودن حکومت دینی تأکید شده است؛ این در حالی است که عده ای بر این عقیده اند که این نگرش در عمل به نوعی تناقض خواهد گرایید. با این توضیح که: مهمترین ویژگی در نظام های دموکراسی مبتنی بودن آنها بر آرای عمومی و خواست مردم است، به گونه ای که مشروعیت همهٔ نهادهای قانونی و همهٔ کارگزاران نظام تنها از مردم نشأت می گیرد و هر قانون و مصوّبه ای بر اساس خواست مردم تدوین و یا تغییر می یابد؛ در حالی که حکومت دینی براساس یک نوع ایدئولوژی و مرام خاص شکل می گیرد و چنانچه خواست عمومی با اصول آن در تقابل قرار گیرد، این مردم

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۳۵

هستند که باید به قوانین و اصول دینی تن دهند. با این وصف چگونه می توان ملتزم شد که حکومت دینی می تواند بر دموکراسی و مردم سالاری تطبیق گردد و در آن، هم اصول مذهبی لازم المراعات باشد و هم آرای مردمی پاس داشته شود؟ به دیگر سخن، رابطهٔ میان «حکومت

دینی» و «دموکراسی» را در فرض های زیر چگونه تبیین می فرمایید:

الف- اکثریت مردم حکومت اسلامی را با عوض شدن حکام خواستار باشند؛

ب- اکثریت مردم اصل حکومت دینی را بخواهند اما خواستار توقف یا عدم اجرای برخی از احکامی باشند که از نگاه فقها جزو واجبات دینی به شمار می آیند، همچون قصاص، برخی از حدود، حجاب اجباری و ...؛

ج- اکثریت مردم در عین این که مسلمان و معتقد به اسلام هستند، حکومت دینی را نپذیرند؛

د- اکثریت مردم اساساً از اسلام روی گردان شوند.

جواب: همان گونه که در سؤال آمده است مهمترین ویژگی در نظام های دموکراسی مبتنی بودن آنها بر آرای عمومی و خواست مردم است. اگر خواست مردم حکومت سکولار یا دینی باشد دموکراسی هنگامی تحقق پیدا می کند که خواست آنان، هرچه باشد عملی شود.

بنابراین اگر خواست مردم یا اکثریت آنان حاکمیت دینی باشد عمل به خواست آنان و تشکیل حاکمیت دینی عین دموکراسی خواهد بود.

لائیک یا سکولار بودن حاکمیت و غیر اسلامی بودن آن نه مقوّم دموکراسی است و نه شرط آن. از این نکته نیز نباید غافل ماند که نظام های دموکراتیک نیز به یک معنا ایدئولوژیک هستند. دموکراسی

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۳۶

خود یک گونه ایدئولوژی است که از مقوّمات آن لیبرالیسم و انسان سالاری مطلق است؛ و انسان سالاری مطلق نسبت به دین و مذهب «بشرط لا» نیست؛ بلکه «لابشرط قِسمی» است.

از طرف دیگر معنای دموکراسی و مقتضای آن این نیست که در هرکار و موضوع تخصصی از مردم نظرخواهی شود و به کارشناسان مربوطه مراجعه نشود؛ چنین امری عملًا امکان ندارد. در دموکراسی های کنونی دنیا نیز چنین نیست، بلکه مردم چارچوب مشخص و

اصلی حاکمیت را معیّن می کنند و حاکمیت امور تخصصی مورد نیاز آنها را به اهلش ارجاع می دهد.

بنابراین اگر مردم حاکمیت دینی را برگزیدند و خواستار پیاده شدن دستورات دینی در جامعه و حاکمیت شدند، قهراً باید نسبت به احکام دینی مربوط به حاکمیت به کارشناسان مربوطه مراجعه شود. بلی اگر در زمانی اکثریت مردم از اسلام یا حکومت دینی روی گرداندند یا خواستار عمل نکردن به برخی از احکام دینی شدند، فقها و علمای دینی جز ارشاد و تبلیغ دین وظیفه ای ندارند و حق ندارند با زور و اکراه به حاکمیت خود ادامه دهند یا برخی از احکام را با زور عملی سازند.

مقتضای سیرهٔ مستمرهٔ ائمهٔ هدی علیهم السلام و بیانات متعددهٔ ایشان- که در بحث بیعت از کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه» آمده- این است که در صورت عدم پذیرش اکثریت مردم، هیچ مسلمانی مسئولیت شرعی برای ایجاد «حکومت دینی بر خلاف رأی اکثریت مردم» به جز ارشاد و راهنمایی به شریعت را ندارد. البته قدرت در اینجا شرط عقلی است و

نه شرعی؛ و لذا تحصیل آن واجب است و در فرض مذکور اقلیت مسلمان متعهد لازم است از راههای مشروع در پی کسب نظر اکثریت باشد.

ممکن است در این ارتباط اشکال شود و به روایاتی استناد گردد که از آنها اعمال زور برای اجرای احکام دینی استفاده شده است؛ نظیر روایاتی که در باب میراث الزوجه در محرومیت زوجه از عقار و اراضی بیوت نقل شده است. در یکی از این روایات راوی می گوید این امری است که ناس- یعنی اهل سنّت- آن را نمی پذیرند. حضرت

می فرماید:

اگر ما ولایت را به دست بگیریم با شلاق بر آنان می زنیم تا آن را بپذیرند، و اگر نپذیرفتند با شمشیر آنها را وادار می کنیم. «۱»

در مورد این دسته از روایات- صرف نظر از صحت یا عدم صحت سند آنها و بر فرض عدم تعارض آنها با اصول و محکمات دیگر- می توان گفت که احتمال دارد این امر اختصاص به معصوم علیه السلام داشته باشد، یا این که از باب جلوگیری از استخفاف به احکام شریعت، و نه اجبار بر انجام آن باشد. علاوه براین که موضوع آنها مربوط به حقوق مردم است و اعمال زور برای بازپس گیری حقِ صاحب حقی از دیگری، وظیفهٔ حکومت هاست.

همین اشکال ممکن است در باب تعزیر نیز مطرح گردد، که تفصیل آن را در پاسخ به سؤال هفدهم بیان خواهم کرد. گذشته از این که تعزیر در فرضی است که حاکمِ واجدِ شرایط، مبسوط الید باشد؛ و در جای خود گفته شده است که در حکومت غیرمعصوم، رضایت و بیعت مردم

---

(۱)- وسائل الشیعه، کتاب الإرث، ابواب میراث الأزواج، باب ۶، احادیث ۸ و ۱۱.

شرط صحت و مشروعیت آن است؛ هرچند در معصوم علیه السلام تنها شرط تحقق عملی است.

در ضمن بحث های ولایت فقیه، مسائل شانزده گانه ای را که باید مورد توجه قرار گیرد، در جلد اول، یادآوری کرده ایم. یکی از آنها در مورد «مشروعیت حکومت مورد قبول اکثریت مردم» بود؛ به این معنا که مردم حاکمی را انتخاب کنند که واجد شرایط نبوده است ولی احکام شرع در آن حکومت اجرا می شود. در آنجا ادعای «عدم مشروعیت» یا دیدگاه «جواز اقدام مسلّحانه بر علیه آن»

را مواجه با اشکال و مستلزم هرج و مرج، و قیاس آن را با مبیعی که از شرایط ذاتی یا وصفی اش تخلف شده، قیاسی غیرصحیح دانستیم. «۱» شاید بتوان مورد سؤال را هم از مصادیق این مسأله به شمار آورد.

مسئولیت مسلمانان در چنین شرایطی، التزام عملی به احکام شریعت است. وجود یا عدم وجود حکومت اسلامی، نباید مانع از انجام مسئولیت های فردی و اجتماعی آنان در مسائل شرعی باشد.

البته در زمان عدم حضور حاکمیت اسلامی، انجام برخی کارهای لازم اجتماعی با محدودیت هایی روبرو می گردد که باید در جای خود به آن پرداخته شود.

و در فرض روی گردان شدن اکثریت مردم از اسلام- که در جامعهٔ ما فرض بعیدی است- طبیعتاً تحقق حکومت دینی ممکن نیست.

مسئولیت مسلمانان متعهد و ملتزم در چنین هنگامی، تبلیغ دین و

---

(۱)- دراسات فی ولایهالفقیه، ج ۱، ص ۵۴۴- ۵۴۱، مسألهٔ سوم و چهارم.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۳۹

شریعت رحمانی اسلام و بازسازی اعتماد از دست رفته نسبت به حکومت دینی یا احکام شریعت محمّدی صلی الله علیه و آله و سلم است.

تفکیک بین عملکرد حکومت هایی که با نام دین، اقدام به ظلم کرده و چهره ای خشونت طلب و مخالف عقل از اسلام ارائه کرده اند با آموزه های عقلانی، رحمانی و عدالت خواهانهٔ شریعت و ارائهٔ الگوی عملی مناسب می تواند در گرایش مجدد افراد به اسلام و احکام آن مؤثر باشد.

اگر بپذیریم که اقبال و ادبار مردم در عصر علم و آگاهی بدون دلیل و غیرعقلانی نیست، باید نسبت به عوامل و انگیزه هایی که چنین وضع مفروضی را پدید می آورند، بررسی همه جانبه و علمی صورت گیرد و راه حل های علمی خروج

از آن اوضاع را پیدا کرده و مورد توجه قرار دهیم.

[پرسش هفتم: مبنای اعتبار مرزهای ملّی چیست؟]

[مبنای شرعی اعتبار مرزهای ملّی و رابطهٔ آن با حکومت دینی]

پرسش هفتم: یکی از شاخص های دولت جدید تعقیب و رعایت مرزهای ملّی است. مرزهای ملّی از یک سو قلمرو مسئولیت و اقتدار حاکمیت را مشخص، و از سوی دیگر تبعیت شهروندانی را که در اداره و تصمیم گیری و قانون گذاری کشور به طور برابر ذی حق و سهیم هستند، تأیید می کند. بنابراین شهروندان بدون توجه به مذهب و دینشان به صرف عضویت در جامعهٔ سیاسی محدود به مرزهای مشخص، حق مشارکت پیدا می کنند. در صورتی که در حکومت دینی با رسمیّت بخشیدن و شناسایی شرط مذهب، این حق محدودیت پیدا می کند.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۰

پرسش این است که اولًا: از نظر حضرتعالی اساساً مبنای اعتبار مرزهای ملّی چیست؟ و ثانیاً: فرض پذیرش مرزهای ملّی چگونه با حکومت دینی قابل جمع و سازگار می شود؟

جواب: مبنای اعتبار و مشروعیت مرزهای ملّی حقوق عقلایی و مورد امضای شرع است که شهروندان یک کشور در پی توافق و قرارداد بر تعیین مرز با هم مرزهای خود، نسبت به آب و خاک و محل تولد و زندگی خود نسل به نسل پیدا کرده اند. بنابراین تعیین و اعتبار مرز ملّی با دین و حکومت دینی منافاتی ندارد.

براین اساس تمام شهروندانی که یک سرزمین را به عنوان کشور و وطن خود برگزیده اند حق آب و خاک و هوای آنها محترم است. بلی در ادارهٔ کشور که مربوط به تمام مردم آن سرزمین است راهی جز رعایت انتخاب اکثریت وجود ندارد. نه به نحوی که حق اقلیت به کلی پایمال و نادیده گرفته شود، بلکه به نحوی که حتی الامکان بین حق اقلیت و حق

اکثریت جمع شود، و در صورت عـدم امکان جمع و لزوم تقدیم حق اکثریت باید ترتیبی داده شود که حق اقلیت کمتر تضـییع گردد.

لازم به ذکر است که در کشورهایی که اقلیت هایی- مـذهبی یا غیرمـذهبی- وجود دارد، هرچنـد آنان حق دارند در منطقه ای خاص تجمع کرده و اسـتقلال در حاکمیت پیـدا کننـد، ولکن در شـرایط کنونی دنیا چون احقاق این حق همگام با احقاق حق اکثریت ممکن نیست- زیرا احقاق حق اقلیّت مسـتلزم تجزیهٔ کشورها و بالتبع تفویت و تضییع مصالح کل کشور و متضرر شدن اکثریت و در برخی موارد حتی

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۱

متضـرر شـدن اقلیت است؛ و در مـوارد تزاحم حقوق، حق اکـثر بر حق اقـل مقـدم می باشـد- طبعـاً احقـاق حق اقلیت معقول و مشروع نخواهد بود.

[پاسخ به دو شبهه در مورد مرزهای کنونی]

البته در رابطه با اکثر مرزهای ملّیِ کنونی دو شبهه وجود دارد که باید پاسخ داده شود:

۱- این که مرزهـای فعلی کشورهـا معمولًـا براسـاس تعیین قـدرت هـای غـالب بوده است؛ بـا این فرض با چه ملاکی اهل یک کشور که از ابتدا اختیاری نداشته اند می توانند برای کشور خود مرز و حدود و ثغور معیّن نمایند؟

۲- با اغماض از شبههٔ اول، انفال هر کشوری با چه ملاکی متعلق به اهل همان کشور است؛ در صورتی که مطابق ادلّهٔ قرآنی و روایی، انفـال از امـوال عمومی بوده و متعلق است به خـدا و رسول و امـام مسـلمین، و لازمـهٔ آن مسـاوات تمـام مردم (یـا تمـام مسـلمانان یـا تمـام شـیعیان بنابر اختلاف نظری که نسبت به تحلیل انفال در زمان غیبت وجود دارد) نسـبت به داشـتن حقی در آنهاست؛ و وجود مرز جغرافیایی، موجب سلب این حق

از کسانی که آن طرف مرز قرار دارند نخواهد شد.

[۱– نقش قدرت های غالب در مرزهای کنونی]

در مورد شبهۀ اول می توان گفت: مرزهای فعلی بر فرض این که حدوثاً از طرف قدرت های غالب به وجود آمده باشد، اما بقائاً به تدریج

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۲

مورد رضایت و توافق اکثریت مردم هر دو کشور هم مرز قرار گرفته است، و بر آن اساس آنها حق دارند که منطقۀ خاصی از زمین را وطن و کشور خود قرار دهند و نسبت به آن، حق آب و خاك و طبعاً مالكيت مشاع پيدا كنند. سيرۀ مستمرۀ عقلا در هرزمان و حتی در زمان شارع بر این امر مستقر بوده است و شارع نیز ردعی از آن نکرده است.

علاوه بر این باید دانست قراردادها و عهدنامه های بین المللی، در صورت پذیرش و امضای آن توسط حکومت دینی، عقلًا و شرعاً لازم الاجراء خواهند بود. اصل قبول عضویت در سازمان های بین المللی– که برای کنترل بیشتر حکومت ها و اقدامات آنان در سیاست های داخلی و خارجی، پدید آمده اند– مثل «سازمان ملل متحد» هیچ گونه مخالفتی با شریعت ندارد. مقتضای این عضویت، پذیرش قوانین و مصوّبات حاکم بر آن نیز می باشد؛ هرچند نسبت به برخی مناسبات موجود در آن، اعتراض داشته باشیم.

بنابراین مصوبات سازمان های بین المللی و میزان التزام کشورها نسبت به مصوبات یادشده، مطابق مقرراتی است که کشورها به موجب آن به آن سازمان ها می پیوندند. نمی توان به عضویت یک سازمان ادامه داد و به قوانین مندرج در آن بی اعتنا بود. اگر دولتی شرایط را برای حضور خویش مساعد نمی بیند، باید– مطابق معاهده ای که به آن پیوسته– از آن خارج شود؛ و اگر خروج از آن را به مصلحت نمی بیند، باید مبتنی بر

مصلحت ملزمهٔ بقاء، به لوازم بقای عضویت نیز ملتزم باشد، یعنی مصوبات ملزمه را بپذیرد.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۳

مصوبات ملزمهٔ سازمان های بین المللیِ یاد شده اگر مخالف برخی از احکام اسلام باشند ممکن است به عنوان اضطرار و حکم ثانوی، پذیرفته شوند. البته این امر ملازم با حضور دقیق و فعال کشورهای اسلامی در روند تصمیم گیری سازمان های یاد شده است تا قبل از تصویب قوانین و قطعنامه ها دیدگاه های اسلام را به اطلاع سایرین برسانند و حتی المقدور از تصویب موارد خلاف شریعت جلوگیری کنند.

یکی از موارد پذیرفته شدهٔ بین المللی رسمیت داشتن کشورها و مرزهای شناخته شدهٔ آنهاست. بنابراین التزام به پذیرش مرزهای موجود بین کشورها و موجودیت حقوقی متفاوت ملت ها در چارچوب قوانین هر کشور و قوانین بین المللی لازم است.

البته از آنجایی که علم و اندیشه را مرزی نیست، اسلام به منزلهٔ یک اندیشه و نسخه ای عمومی برای بهبود زندگی بشر، باید حق تبلیغ در تمامی کشورها را داشته باشد و «آزادی بیان» برایش فراهم باشد، همان گونه که باید در کشور اسلامی، حق آزادی بیانِ اندیشه های غیراسلامی به رسمیت شناخته شود.

[۲- انفال و مرزهای ملّی]

و اما در مورد شبههٔ دوم می توان به چند پاسخ اشاره کرد:

پاسخ اول: بعد از قبول مالکیت مشاعِ اهل هر کشور نسبت به آب و خاک خود، طبعاً اهالی هر کشور شرعاً مالک مقداری از زمین آن کشور

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۴

به عنوان محل سکونت یا زراعت یا تجارت و سایر امور می باشند؛ و انفال نیز در حریم املاک شرعی آنها قرار دارد و آنان نسبت به انفال که در حریم املاک شخصی یا اشتراکی یا بین دو شهر یا

دو استان آنان واقع شده است نزد عقلا از دیگران احقّ می باشند.

پاسخ دوم: بعید نیست بتوان گفت: همان گونه که در اراضی موات، حق کسی که به قصد احیا مقداری از آنها را تحجیر کرده بر دیگری مقـدم است، در تملّک معادن و انفال هر کشور نیز مرزهای آن کشور نظیر تحجیر است و نوعی حق تقدم برای اهل آن کشور نسبت به دیگران به وجود می آورد؛ و این حق موجب اسقاط حق دیگران می شود.

پاسـخ سوم: هرچند به حسب حکم اوّلی انفال از اموال عمومی و اختیار آن از آنِ خدا و رسول و امام است اما باید به این نکته تـوجه داشت که این معنـا مقتضـی تشـکیل یـک حکومت حقـهٔ جهـانی است؛ در حـالی که در واقعیت خـارجی چنین امری به هردلیـل تحقق نیـافته و مرزهـایی بـا حکومت های گوناگونی معیّن شـده و اهل هر سـرزمین منطقـهٔ خاصـی را به عنوان وطن و کشور خود قبول کرده انـد. بـا این فرض، چنانچه این مرزبنـدی ها مورد تأییـد همگی یا اکثریت مردم جهان قرار گرفت، قبول آن بـا آگاهی از انفال هر کشور و منطقه به منزلـهٔ قبول لوازم آن می باشـد؛ و همان گونه که یکی از لوازم آن، تعیین مقررات برای رفت و آمـد به کشورها و لزوم اخـذ گـذرنامه و امثال آن است، از دیگر لوازم قبول مرزبنـدی ها قبول این اصل است که انفال هرکشور متعلق به اهل همان کشور باشد. درحقیقت پذیرش عملی نظم کنونی بر جهان مستلزم امر

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۵

فـوق خواهـد بـود؛ و قبـول ایـن نظم از بـاب ضـرورت اجتمـاعی و غیر قابـل انکـار است. نظیر این که هرکس در هرجـامعه ای بخواهد زندگی

کند می داند یک سری محدودیت هایی را باید بپذیرد و با ورود خود به آن جامعه آنها را می پذیرد. البته هم اکنون که زمان غیبت معصوم علیه السلام است چنانچه دو کشور هم مرز یا بیشتر توافق نمایند که انفال موجود در آنها مورد استفاده برای همدیگر باشد هیچ مانعی ندارد؛ ولی اگر این حق اشتراک یک طرفی باشد یعنی تنها برخی از کشورهای هم مرز بتوانند از انفال دیگر کشور استفاده نمایند و کشور دیگر چنین حقی را نسبت به آن کشور نداشته باشد، این ظلم و قبیح و حرام است.

در مورد مسألهٔ مورد بحث افراد هر کشور با ملاحظهٔ مصالح و مفاسد خود و با ملاحظهٔ این که اگر بخواهند این نظم کنونی را- که مرزبندی ها یکی از مظاهر آن است- نپذیرند باید متحمل خسارات زیادی شوند و به هیچ نحو در توان آنان نیست که بدون نظم کنونی جهان زندگی کنند، در چنین شرایطی به حکم ضرورت، مرز بندی ها و لوازم آن را قبول می کنند.

[پرسش هشتم: چنانچه معاهده ای بین المللی امضا و تصویب شود که مفاد آن بر خلاف ظاهر برخی از احکام اسلامی باشد]

[معاهدات بین المللی و احکام شرع]

پرسش هشتم: در حکومت دینی مورد نظر شما چنانچه معاهده ای بین المللی امضا و تصویب شود که مفاد برخی از مواد آن بر خلاف ظاهر برخی از احکام اسلامی باشد- به عنوان مثال معاهده ای امضا شود که در آن مجازات اعدام منع شده است- عمل به حکم شرعی مقدّم است یا پایبندی به مفاد معاهده؟

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۶

در همین فرض اگر چنین معاهده ای توسط حکومتی طاغوتی (غیر شرعی) امضا و تصویب شود و سپس حکومت دینی جایگزین آن حکومت گردد، چه حکمی دارد؟ آیا حکومت اسلامی باید مطابق قوانین بین المللی به آن معاهده پایبند باشد یا می تواند آن را (یا

برخی از مواد آن را) نقض نمایـد؟ و اساسـاً آیـا قاعـدهٔ «نفی سبیل» بر اصل «لزوم وفای به عهود و عقود» حاکم یا وارد است یا خیر؟

جواب: اصولًا یـک حکومت دینی موظف است حتی المقـدور احکـام اسـلامی را- که اکثریت مردم بر اسـاس عمل به آنها با حاکمیت بیعت کرده اند- به اجرا درآورد؛ اما اگر به خاطر شرایط خاص جهانی عمل به بعضی احکام شریعت مستلزم عوارض سوء و فوت مصالح مهمتری برای حاکمیت دینی یا مردم گردد موقتاً باید اجرای آن تا زمان رسـیدن و بازسازی شرایط مناسب برای اجرا متوقف شود.

در فرض سؤال چنانچه باقی ماندن بر معاهدات بین المللی مورد اشاره برای کیان حاکمیت دینی و عدم انزوای جهانی آن لازم باشد و خروج از آن از نظر قانون مسـتلزم عوارض منفی سیاسـی یا اقتصادی غیر قابل اغماض شود، با توجه و رعایت مرجحات بـاب تزاحم اجرای بعضـی احکام که منافات با هـدف فوق دارد موقتاً متوقف می گردد. و در فرض مـذکور بین این که قبل از تشکیل حکومت دینی، حکومت طاغوتی در معاهدات بین المللی عضویت داشته است یا نه، فرقی وجود ندارد. از روایات دالّ بر این که حضـرت امیر علیه السـلام فرمود: هیچ حدّی را در سـرزمین دشمن بر کسی اجرا نمی کنم، می توان برای اصل مسأله استفاده نمود. در بعضی از این روایات عدم اجرای حدّ در

سرزمین دشـمن تعلیل شـده است به این که ممکن است شـخص مورد حـد به دشـمن ملحق شود. «۱» از این تعلیل فهمیـده می شود که اگر مصلحت اهمّی در بین باشد باید اجرای حدّ را موقتاً

متوقف نمود.

و به طور کلی در تصویب معاهدات بین المللی چنانچه آزادی ارادهٔ طرف های معاهده و مصالح عمومی لحاظ شده باشد و در آنها تقلب یا حیله و یا در اصطلاح حقوق بین الملل یکی از عیوب رضا به کار نرفته باشد، معاهده برای اطراف آن الزام آور است و باید به مفاد آن عمل نمایند؛ و از آنجا که طرف های معاهده در التزام به آن دارای آزادی و اختیار بوده اند، التزام در برابر آن با قاعدهٔ نفی سبیل نیز منافاتی ندارد؛ زیرا قاعدهٔ نفی سبیل تنها در مواردی بر عمومات یا اطلاقات ادلهٔ لزوم وفاء به عهد و عقد تقدم داشته و مخصّص یا مقیّد آنها می باشد که نفس معاهده و قرارداد یا عمل به آن، سیطرهٔ غیرمسلمان برمسلمان را به دنبال داشته باشد، و بر این اساس اگر معاهده ای توسط حکومتی غیرشرعی هم امضا یا تصویب شده و شروط فوق الذکر در آن رعایت شده باشد، باز مفاد آن الزام آور است. ولی نه به عنوان این که حکومت شرعی طرف معاهده و قرارداد بوده است، بلکه فقط به خاطر تحفظ بر مصالح عمومی برتر که در هرصورت لازم المراعات است. و در حقیقت در این فرض حکومت صالح با امضای معاهده و قرارداد حکومت غیرشرعی خودش در مرحلهٔ بقاء و استمرار، طرف معاهده و قرارداد می باشد.

---

(۱)- وسائل الشیعه، باب ۱۰ از ابواب مقدمات الحدود.

[پرسش نهم: چه رابطه ای میان «حکومت دینی» و «خشونت» برقرار است؟]

[رابطهٔ حکومت دینی و خشونت]

پرسش نهم: چه رابطه ای میان «حکومت دینی» و «خشونت» برقرار است؟

برخی معتقدند اگر اکثریت مردم از پذیرش اسلام یا حکومت دینی روی گردانند، اقلیت حاکم «تکلیف» دارند که اکثریت را مرعوب یا سرکوب کنند و «نظام اسلامی» را حفظ

نمایند. با توجه به سیرهٔ پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم در برخورد با مخالفان سیاسی همچون یهود بنی قریظه و منافقان، و نیز آیات متعدد قرآن کریم که از آنها برخورد تند با منافقان و مخالفان استفاده شده است، نظر حضرتعالی چیست؟

جواب: اسلام و حکومت دینی هیچ گاه با خشونت- به معنای متداول آن- سازگار نیست. و اصولًا اسلامِ اجباری در بُعد عقاید و اخلاق نه امکان دارد و نه ارزش، یعنی با زور نمی توان کسی را بر عقیده ای داشت یا موصوف به صفات پسندیدهٔ اخلاقی نمود؛ گرچه در بخش احکام فرعیِ غیر تعبّدی چنین امری ممکن است و گاه لازم نیز می باشد. ولی همان گونه که مکرر گفته شد، اساس مشروعیت حاکمیت دینی برای غیر معصومین علیهم السلام انتخاب اکثریت مردم است، و تحقق خارجی حکومت نیز حتی برای معصومین علیهم السلام وابسته به پذیرش مردم است؛ و چنان که گفته شد سیرهٔ پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام و ائمهٔ معصومین علیهم السلام این بوده است که در صورت عدم پذیرش مردم به تشکیل حکومت دینی اقدام نمی کردند چرا که اساساً شرط و امکان تحقق حکومت در این فرض مفقود است.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۴۹

امر اول از عموم آیهٔ شریفهٔ «لَا إِكْرَاهَ فِی الدِّینِ» «۱» استفاده می شود؛ و امر دوم در جلد اول از کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه» در رابطه با بیعت و نقش آن در حاکمیت دینی به تفصیل ذکر شده است. «۲»

بنابراین خشونت برای تحقق بخش اول و دوم از مجموعهٔ دین یعنی عقاید و اخلاق و نیز برخی از بخش

سوم یعنی احکام فرعیِ تعبّدی ممکن نیست؛ گرچه نسبت به تحقق برخی از احکام فرعی غیرتعبّدی با تکیه بر خواست و پذیرش مردم و سنجش همهٔ جوانب گاه معقول بلکه لازم می باشد؛ ولی باید توجه داشت که در چنین فرضی که خواست و پذیرش مردم و سایر شرایط پشتوانهٔ اجبار بر تحقق و اعمال آن جمله از احکام است نمی توان نام آن را خشونت گذاشت و یا حداقل خشونت در چنین فرضی قبیح و نامشروع محسوب نمی شود.

و در هر صورت خشونت جهت کسب قدرت (تغلّب) بدون رعایت خواست مردم به ویژه نخبگان و آگاهان به مسائل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جامعه جایز نیست. البته اگر کسی با روشی نامشروع مانند استفاده از زور و خشونت ورزی، حاکمیت مردم را غصب کند و سپس اکثریت مردم به آن رضایت داده و حکومت او را بپذیرند و سیاست های آن، از آن پس عادلانه و شرایط دیگر را دارا باشد، حکومت وی گرچه حدوثاً نامشروع است ولی بقائاً مشروع خواهد بود. ظاهراً داستان بیع فضولی و اجازهٔ مالك را- اگر قول به ناقلیت اجازه و نه کاشفیت آن را بپذیریم- می توان در بحث بیعت نیز تکرار کرد.

---

(۱)- سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۲۵۶.

(۲) ر. ك: دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ج ۱، ص ۶۲۰- ۳۹۷.

و اگر حکومت با استفاده از زور و خشونت ایجاد شود و سپس اقدام به ستمگری کرده و اکثریت مردم از آن ناراضی باشند، و تمامی راه های مسالمت آمیز برای تغییر مناسبات ظالمانه و عادلانه کردن سیاست ها بسته شده باشد و تنها با بهره گیری از زور این تغییر ممکن

باشد، استفاده از زور- در حدّاقلِ ممکن، که بتوان با آن ظلم را برطرف نمود- برای تغییر حاکمیتِ غاصبِ ظالم، عقلًا و شرعاً مجاز بلکه لازم خواهد بود.

بنابراین تغییر حاکمیت مورد قبول اکثریت دیندار با استفاده از زور یا باقی ماندن در حاکمیت بدون رضایت آنها جایز نیست.

[سیرهٔ عملی معصومین علیهم السلام با مخالفان عقیدتی و سیاسی]

و نسبت به کسانی که تحت پوشش حکومت دینی هستند نیز در سیرهٔ عملی پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام و سایر معصومین علیهم السلام موردی را مشاهده نمی کنیم که آن بزرگواران به مجرّد مخالفت عقیدتی یا سیاسی برخی اشخاص بدون اقدام عملی مخالف، با آنها برخورد فیزیکی داشته باشند و در صدد قلع و قمع آنها برآمده باشند، بلکه مخالفین در کمال آزادی مطالب خویش را بیان می کردند؛ برخورد و مقابله و مقاتله در جایی بوده است که مخالفین اقدام به اعمالی می کردند که حقوق دیگران را پایمال نموده و متعرّض جان یا مال یا ناموس مردم می گشتند و یا برای دشمنان و کسانی که در حال جنگ با مسلمانان بودند جاسوسی کرده یا با آنها هم پیمان شده و درصدد نابودی مسلمین برمی آمدند. مثلًا در جریان برخورد پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم با سه طایفهٔ یهود

معروف مدینه (بنی قریظه، بنی النضیر و بنی قینقاع) صرف اختلاف دین و سلیقه و مانند آن باعث برخورد حضرت با آنها نگردید، بلکه این سه گروه از یهود مدینه با پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم پیمان بسته بودند که با دشمنان او همکاری نکرده و به نفع آنها جاسوسی نکنند و با مسلمانان

همزیستی مسالمت آمیز داشته باشند؛ ولی آنها به این پیمان وفادار نمانده و یهود بنی قینقاع در سال دوم هجری و یهود بنی النضیر در سال چهارم هجری هر کدام به بهانه ای پیمان خود را شکسته و به مبارزهٔ علنی با پیامبر دست زدند و پس از درهم شکسته شدن مقاومتشان از مدینه بیرون رانده شدند، و یهود بنی قریظه نیز در سال پنج هجری در جریان جنگ احزاب پیمان خود را شکسته و به مشرکین مکه پیوسته و بر علیه مسلمانان شمشیر کشیدند؛ چنان که خداوند می فرماید: «وَ أَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ ...»؛ «۱» «خداوند گروهی از اهل کتاب را که از مشرکان حمایت کردند از قلعه های محکمشان پایین کشید ...»

همچنین آنها پس از محاصرهٔ قلعه هایشان توسط مسلمانان، خود به حکمیت سعدبن معاذ راضی گردیدند و سعد نیز به قتل آنهایی که آمادهٔ جنگ با مسلمانان بودند و اسارت خانواده شان و تقسیم اموالشان حکم کرد، گرچه گروهی از آنان اسلام پذیرفته و در صف مسلمانان قرار گرفتند. «۲» و چنان که گفته شده مضمون آنچه سعد بر آن حکم کرد مطابق

---

(۱)- سورهٔ احزاب (۳۳)، آیهٔ ۲۶.

(۲)- تاریخ الطبری، ج ۲، ص ۲۴۵- ۲۵۴؛ تاریخ ابن خلدون، تتمه الجزء الثانی، ص ۳۱- ۳۲؛ کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۱۸۵؛ سیرهٔ ابن هشام، ج ۳، ص ۲۴۴.

با برخی از آیات تورات (صحاح ۱۰- ۲۰ از سفر تثنیه) بوده است، بلکه آنچه در تورات در این زمینه آمده شدیدتر از آن چیزی است که سعد به آن حکم کرد. «۱»

از این نکته نیز نباید غافل ماند که این ماجرا از نظر

تاریخ قطعی نیست؛ و علاوه بر این که برخی از مورّخین معاصر در آن تشکیک کرده اند، با عقل و اعتبار نیز سازگار نمی باشد و به اسرائیلیات شباهت بیشتری دارد.

در آیات قرآن کریم نیز دستور برخورد فیزیکی با افراد جامعه به صرف داشتن نظری مخالفِ نظر حاکمیت وجود ندارد، بلکه دستور برخورد با مشرکینی است که مسلمین را از دیار خویش آواره کرده و به قتال با آنها مشغول بودند، یا کسانی که با اعمال خود جان و مال و ناموس مسلمین را به مخاطره می انداختند.

[پرسش دهم: اگر فرض کردیم مردم به وظیفهٔ خویش در تعیین حاکم واجد شرایط عمل نکردند]

[تشکیل حکومت بدون رضایت مردم در فرض اضطرار، و نقد کلام ابن فهد حلّی رحمه الله]

پرسش دهم: حضرتعالی در پاسخ به سؤال یکی از شاگردانتان، به اطلاق این کلام ابن فهد حلّی- که گفته است: «اذا رأی الانسان أنّ التأمّر علیهم فیه مصلحه لهم، لکنّه یحتاج مع ذلک الی الضرب والشتم و اخذ بعض الأموال و فیه ترفیه (ترقیه) علیهم اکثر مما یأخذ منهم، والضّرر العائد الیهم بترک هذه التولیه اکثر من الضرب و

---

(۱)- العبقریات الاسلامیّه، تألیف العقّاد، ص ۲۱۹، طبع دارالفتوح؛ الکاشف، ج ۶، ص ۲۰۹.

ممّا یأخذ منهم، لا یجوز اعتماد ذلک ... و ترک ذلک اولی.» «۱»- اشکال کرده و نوشته اید: «اگر فرض کردیم مردم به وظیفهٔ خویش در تعیین حاکم واجد شرایط عمل نکردند و بی تفاوت شدند و جامعهٔ مسلمین گرفتار هرج و مرج شد و جان و مال و ناموس و کیان مسلمین مورد هجوم یا در معرض خطر کلی قرار گرفت، و کسانی باشند که توان ایجاد نظم و حکومت عادلانه را داشته باشد، در این صورت نمی توانیم بگوییم: «ترکه اولی»؛ بلکه به حکم عقلِ مستفاد از مذاق شرع واجب است که به مقدار لزوم

و ضرورت به حسب شرایط زمانی و مکانی کسانی که قادرند متصدی امر حاکمیت گردند. آقایان در مثل امور صغار و مجانین و غُیّاب تصدّی مَنْ بِه الکِفایه را لازم می دانند و می گویند می دانیم شرع به ترک آنها راضی نیست؛ آیا این گونه امور جزئی را شرع به اهمال آنها راضی نیست ولی در امور مهمّهٔ عامّهٔ ضروریه، ترک تصدّی آنها اولی است؟!».

در این باره دو نکته حائز اهمیت است:

الف- کلام شما اگر صرفاً در حوزهٔ نظر و تئوری تصور شود، کلام صحیحی است؛ اما در مقام عمل این سؤال مطرح می شود که تشخیص شرایط اضطراری برای جامعه- که مجوّز برای اقامهٔ حکومت بدون رضایت مردم می گردد- برعهدهٔ کیست؟ اگر عده ای صاحب قدرت و نیروی مسلح باشند و همواره ادعا کنند که کیان جامعه و جان و مال و ناموس مردم در معرض خطر قرار گرفته است و به این بهانه بدون رضایت مردم با زور و ضرب و جرح و زندان بر آنان حکومت کنند و آن را مشروع جلوه دهند، تکلیف چیست؟ آیا این بیان، زمینه ای برای مشروعیت بخشیدن به حکومت های استبدادی نخواهد بود؟

---

(۱)- الرسائل العشر، رسالهٔ نهم، مسألهٔ نهم.

ب- قیاس مردمی که بی تفاوت شده و به حق شرعی خود در تعیین سرنوشت اقدام نکرده اند، با کودکی که والدین او در حضانت وی اهمال می کنند، تا چه اندازه صحیح است؟ و در فرض صحت نیز آیا در صورت عدم رضایت والدین (و نه صرفاً بی تفاوتی آنان) نسبت به حضانت غیر، باز هم می توان به جواز اقدام غیر ملتزم گردید؟ و در صورت عدم جواز، آیا می توان در

امر حکومت نیز به عدم جواز تصدّی در صورت عدم رضایت مردم استدلال کرد؟

جواب: در شرایطی که هرج و مرج، جامعهٔ اسلامی را دربر گرفته باشد، تمامی عقلای آن جامعه عقلًا و شرعاً موظف به ایجاد نظم اند.

بدیهی است که وجود نظم در جامعه از مستقلات عقل عملی است و مقبول عقل هر عاقلی می باشد و تا شرایط عمومی جامعه به حال عادی بازگردانده نشود، سخن از مقبولیت یا عدم مقبولیت شکل حکومت، بی معنا خواهد بود. در چنین شرایط اضطراری، باید همهٔ مردم به قدر امکان و ضرورت تلاش کرده تا هرج و مرج خاتمه یافته و نظمی بر جامعه حاکم گردد. پس از استقرار نظم، باید منطبق با موازین عقلی و رضایت اکثریت افراد جامعه، حکومت شکل گیرد.

حال اگر هیچ یک از عقلای جامعهٔ هرج و مرج زده اقدام به جلوگیری از بی نظمی و زیان و ضرر جامعه نکنند و گروهی از مسلمانان جرأت ورزیده و اقدام به ایجاد نظم و مدیریت جامعه کنند و عِدّه و عُدّهٔ لازم برای آن را نیز داشته باشند، و پس از استقرار نظم با انتخاباتی آزاد، خود و سایر مدعیان مدیریت جامعه را در معرض رأی مردم گذارده و حکومتی مبتنی بر رضایت اکثریت افراد جامعه تشکیل دهند، چه

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۵۵

منافاتی با دموکراسی دارد؟

به نظر اینجانب اقدام به حفظ نظم در جامعهٔ اسلامی با فرض یادشده، بر همگان واجب است؛ و البته تحمیل حکومت مورد نظر خود به دیگران در شرایط عادی جایز نیست. آشکار است که حکومت زور مبتنی بر این دیدگاه هرگز مشروعیت نخواهد یافت و کسی نمی تواند با بهانه جویی های غیر منطقی،

امنیت جامعه را برهم زند و یا به حکومت خود مشروعیت ببخشد. مسألهٔ زور و اینکه واقعاً چه صورت می گیرد با مسألهٔ مشروعیت و اینکه چه باید صورت گیرد متفاوت است و بحث مورد نظر مربوط به امر دوم می باشد. تشخیص این که جامعه دچار هرج و مرج شده و شرایط اضطراری بر آن حاکم است نباید صرفاً یک تشخیص فردی و یا گروهی خاص باشد؛ بلکه پیدایش هرج و مرج در جامعه امری روشن است و تمامی آن جامعه یا اکثریت آن به آن می رسند و احراز آن برای آنها که مکلّف اصلی و اوّلی برای ایجاد نظم هستند کار مشکلی نیست و مسأله با فرضی که فرد یا افراد خاصی چنین ادعایی کنند، کاملًا متفاوت است و اساساً فرض وجود بی نظمی با ادعای بی نظمی از سوی عده ای قلیل معقول به نظر نمی رسد مگر اینکه عدهٔ قلیل ادعا نمایند که خودشان همه یا اکثریت هستند.

[بقای رضایت مردم، شرط بقای مشروعیت حکومت]

فرض دیگری نیز وجود دارد. چرا که ممکن است حکومتی مستقر باشد که در ابتدا مورد رضایت مردم بوده ولی به تدریج پایگاه مردمی

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۵۶

خویش را از دست داده و به خاطر بی کفایتی متولیان آن، جامعه دچار هرج و مرج شده باشد. در چنین مواردی باید با حکومت یادشده مذاکره شود که همت خود را برای برقراری نظمی عادلانه به کار گیرد؛ و همهٔ مسلمانان با رعایت مراتب امربه معروف و نهی ازمنکر موظفند برای اصلاح حکومت و جلوگیری از تضییع حقوق مهمه اقدام نمایند؛ و تحصیل قدرت در هر مرتبه از این مراتب- نظیر تشکیل احزاب و استفاده از امکانات روز- بر آنان لازم

است.

طبیعی است که تشکیل حکومت انتقالی و عملکرد آن از سوی مسلمانان، نباید خارج از چارچوب عدالت و رعایت حقوق همهٔ انسان های تحت حاکمیت باشد. به عبارت دیگر به بهانهٔ شرایط اضطراری و لزوم پایان دادن به هرج و مرج، نباید به حقوق طبیعی و عقلایی انسان ها تعرّض شود. حتی در موارد اضطرار، باید به حدّاقل ضرر اکتفا شود که «الضَّروراتُ تَتَقدَّرُ بِقَدَرِها».

و در مورد قسمت دوم سؤال، اولًا: قیاس اولویت برای اثبات «عدم رضایت شارع به بی توجهی نسبت به امر مهم نظم عمومی و حکومت» در برابر «حساسیت فوق العادهٔ شارع نسبت به سرپرستی صغار و مجانین» بحثی مجادله ای با برخی نظریات فقهی بوده است. هرچند تردیدی نسبت به ضرورت توجه به امر اجتماع و حکومت از منظر عقل و نقل وجود ندارد؛ تا جایی که قرآن کریم، هدف اصلی ارسال رسل و انزال کتب را «قیام مردم به عدالت» دانسته است: «لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ». «۱»

---

(۱)- سورهٔ حدید (۵۷)، آیهٔ ۲۵.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۵۷

اگر مردم در جامعه ای از جوامع بشری، نسبت به سرنوشت خویش که در دست حکومت های مختلف قرار می گیرد، چندان بی تفاوت شوند که هرج و مرج و ناامنی را ببینند و بازهم هیچ گونه اقدام عملی برای غلبه بر آن انجام ندهند، مطمئناً ارزش وجودی خود را پایین تر از صغار و مجانین قرار داده اند؛ چرا که صغیر و مجنون فاقد توان و اختیارند و به همین جهت نمی توانند مصالح خویش را تشخیص داده و یا تأمین کنند و باید افرادی صالح برای حفظ مصالح آنان اقدام کنند (اگر والدین او نیز در تأمین مصالح او کوشا نبودند یا توان و

لیاقت حضانت او را نداشتند، افراد صالح دیگری جایگزین آنان می شوند) ولی مردم عاقل و بالغ در این فرض، علیرغم توان و اختیار به ذلت هرج و مرج تن داده و اقدامی بر علیه آن نمی کنند.

در چنین شرایطی، طبیعی است که باید ارزش وجودی مردم را احیاء کرد و آنان را به توان و اختیار خویش آگاهی داد و شرایط را برای اعمال آزادانهٔ ارادهٔ مردم در سرنوشت خویش آماده کرد. کاری که باید گروهی پیشتاز و شایسته به آن اقدام کنند. «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ». «۱»

ثانیاً: آنچه در مورد صغار گفته شده است عمدتاً مربوط به ایتام است.

یعنی صغاری که سرپرست خود را از دست داده اند و بدون ولیّ قهری

---

(۱)- سورهٔ آل عمران (۳)، آیهٔ ۱۱۰.

- همچون پدر یا جدّ پدری- باقی مانده اند.

در خصوص صغاری که والدین آنها هستند، ولی نسبت به سرپرستی و نفقهٔ آنان کوتاهی می کنند و آنان را در معرض خطر و ضرر جدّی قرار می دهند (مثلًا آنها را رها کرده و رفته اند)، تردیدی نیست که حکومت مسئول است تا پدر یا جدّ پدری را وادار کند تا به انجام مسئولیت دربارهٔ فرزندانشان بپردازند؛ و در صورت عدم تمکّن مالی یا عدم دسترسی به اولیای قهری، سرپرستی و ادارهٔ آنان تا زمان رسیدن به سن رشد برعهدهٔ حکومت است. البته حکومت مشروع می تواند فرد یا افراد مورد اعتمادی از بین مردم را که شایستهٔ سرپرستی ایتام باشند به سرپرستی کودکان یتیم بگمارد و حضانت هریک از ایتام را به فردی مطمئن بسپارد. و در این فرض عدم

رضایت والدین نسبت به حضانت غیر تأثیری ندارد و مصلحت کودک مقدم است.

ثالثاً: اساساً این که در نامهٔ مذکور گفته شده: «در مثل امور صغار و مجانین و غیّاب تصدّی من به الکفایه را لازم می دانند و می گویند می دانیم شرع به ترک آنها راضی نیست ...»، قیاس باطل نیست؛ بلکه الغاء خصوصیتی است که حاکم بر آن عرف است که فرقی بین این دو قائل نیست. و به طور کلی تزاحم بین تکلیفین گاهی بین یک واجب و یک حرام می باشد، که امتثال واجب متوقف بر یک مقدّمهٔ حرام است؛ مثل مثال معروف انقاذ غریق یا اطفاء حریق که متوقف بر تصرّف در دار یا ارض دیگری بدون رضایت اوست، که در این صورت واجب اهمّ که انقاذ غریق باشد تقدم پیدا می کند. و در مانحن فیه فرض سؤال این بوده است که حفظ اسلام و مسلمین و کیان مملکت و جان و ناموس و اموال مردم چنانچه متوقف باشد بر ایجاد حکومتی بدون رضایت مردم، مقدم

است بر رضایت مردم. ولی نکتهٔ قابل توجه این است که در باب تزاحم به لحاظ واجب اهمّ، ارتکاب حرام به اندازهٔ ضرورت اجازه داده شده است، نه این که از ریشه، حرمت حرام بودن تصرّف در امر مردم بدون رضایت آنها رفع شده باشد؛ بلکه همچنان حرمت به فعلیت خود باقی است و تنها در مورد تزاحم و به مقدار آن تنجّز نیافته است. و به اصطلاح، لزوم تقدیم اهمّ در مورد تزاحم، جعل حکم در بارهٔ حرامِ مهم نمی کند.

به عبارت دیگر مفروض آن است که نتوان هم رضایت مردم را

جلب کرد و هم جان و مال و ناموس مردم را حفظ نمود و لذا چنانچه مردم حکومت تشکیل ندادند، اگرچه جلب رضایت مردم لازم است و تصرف در امر آنها بدون رضایت حرام است ولی به اندازهٔ ضرورت حرام تنجّز نیافته و ارتکاب آن جایز است. و به نظر می رسد شما در سؤالتان از فرض خارج شده اید.

[پرسش یازدهم: ماهیت جهاد ابتدایی چگونه تبیین می گردد؟]

[ماهیت جهاد ابتدایی و صور چهارگانهٔ آن]

پرسش یازدهم: در اندیشهٔ سیاسی جنابعالی، ماهیت جهاد ابتدایی چگونه تبیین می گردد؟ گفتنی است در خصوص جهاد چهار فرض قابل ارزیابی است:

الف- کافران در حال جنگ با کشور اسلامی باشند؛

ب- کافران در کشوری دیگر (غیر از کشور اسلامی، اعم از این که کشور خودشان باشد یا کشور ثالث) به عده ای از مسلمانان یا گروهی از انسان ها (مستضعفین) ستم روا دارند و مانع دسترسی آنان به حقوق مشروع خویش گردند؛

ج- کافران در کشور خود مانع تبلیغ اسلام باشند؛

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۶۰

د- کافران از تبلیغ اسلام جلوگیری نکنند، اما حاضر به پذیرش دین اسلام نشوند و بخواهند مشرک یا غیر مسلمان باقی بمانند.

با توجه به موارد جهاد ابتدایی در زمان پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم و نیز زمان خلفا- که ظاهراً عمل آنان مورد تأیید حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بوده است- جهاد ابتدایی بر کدام یک از مصادیق بالا- تطبیق می یابد؛ به گونه ای که حکومت اسلامی در فرض داشتن قدرت و توانایی، اجازهٔ حملهٔ مسلحانه به کشور خارجی را داشته باشد؟

جواب: جهاد ابتدایی به معنای لشکرکشی جهت سرکوب عقیدهٔ انحرافی و وادار کردن مردم کافر به عقیدهٔ توحید و یا کشورگشایی و توسعهٔ قلمرو حکومت اسلامی- که ویژگی حکومت های غیر عادل و غیر

الهی است- در اسلام وجود ندارد و اساساً در قرآن جهاد ابتدایی به معنای ذکر شده مطرح نیست؛ بلکه دستور جهاد و قتال پس از شروع قتال توسط دشمنان یا نقض پیمان و تصمیم آنان بر اخراج پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از مکه یا ایجاد فتنه های نظامی و غیرنظامی و یا برای دفع ظلم از مظلومان و مستضعفانی که برای نجات خود استمداد می کنند، مطرح شده است.

نمونهٔ اول: برای نمونهٔ اول- یعنی دستور جهاد و قتال پس از شروع قتال توسط دشمنان- می توان به آیات زیر استناد کرد:

۱- «وَ قَاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللّهِ الَّذِینَ یُقَاتِلُونَکُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللّهَ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِینَ»؛ «۱» «و در راه خدا با کسانی قتال کنید که با شما قتال می کنند و از حدّ (عدالت) خارج نشوید که خداوند خارج شوندگان از حدّ را دوست

---

(۱)- سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۱۹۰.

نمی دارد.» یکی از مصادیق خروج از حدّ شروع به جنگ قبل از شروع دشمن یا پیمان شکنی ها و توطئه ها و ایذاء مسلمانان توسط آنان است.

۲- «وَ لَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّی یُقَاتِلُوکُمْ فِیهِ»؛ «۱» «و با دشمنان نزد مسجدالحرام قتال نکنید مگر آنان در آن مکان با شما قتال کنند.»

جالب این است که در آیهٔ بعد از آیهٔ فوق صریحاً می فرماید:

«فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ»؛ یعنی اگر دشمنان دست از قتال برداشتند خداوند غفور و رحیم است. لازمهٔ این معنا عدم جواز قتال مسلمانان با آنان است.

۳- در آیهٔ سورهٔ نساء می فرماید: «فَإِنِ اعْتَزَلُوکُمْ فَلَمْ یُقَاتِلُوکُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَیْکُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللّهُ لَکُمْ عَلَیْهِمْ سَبِیلًا»؛

«۲» «و اگر از شما روی گرداندند و قتال نکردند و از راه مسالمت با شما وارد شدند خداوند راهی برای شما علیه آنان قرار نداده است.»

از این آیات فهمیده می شود که سخن از تغییر عقیده و مذهب نیست، بلکه بحث دربارهٔ عمل دشمنان با مسلمانان است و لذا تصریح می فرماید: اگر از جنگ و قتال باز ایستادند و از شما کناره گیری کردند و از راه مسالمت با شما برخورد کردند شما نباید متعرّض آنان شوید.

و آیهٔ سورهٔ توبه نیز که می فرماید: «وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً»؛ «۳» [با تمام مشرکین قتال کنید همان گونه که آنان با همهٔ شما قتال می کنند] از قبیل نمونهٔ اول است.

---

(۱)- سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۱۹۱.

(۲)- سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۹۰.

(۳)- سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۳۶.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۶۲

نمونهٔ دوم: آیات شریفهٔ زیر برای نمونهٔ دوم- یعنی مواردی که دشمن پیمان خود با مسلمانان را نقض کرده و تصمیم به اخراج پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم داشته- قابل استناد است:

۱- «وَ إِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ»؛ «۱» «و اگر پیمان های خود را شکستند و در دینتان طعن قرار دادند، پس با پیشوایان کفر قتال کنید، زیرا اینان عهد و پیمان نخواهند داشت، شاید منزجر شده، نهی پذیرند.»

۲- «أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَ هَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَ هُمْ بَدَؤُكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ»؛ «۲» «چرا با قومی که عهد و پیمان خود را شکستند و بر اخراج رسول [از مکه] همت گماردند و قتال را اولین بار

با شما شروع کردند، قتال نمی کنید؟.»

آیهٔ فوق زمانی نازل شد که قبیله ای از قریش برخلاف تعهد خود در حدیبیه به قبیلهٔ خزاعه که در حوالی مکه بودند و به اسلام گرایش داشته و با پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم هم پیمان شده بودند حمله کردند و آنان از آن حضرت استمداد کردند و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مقدمات جنگ و دفاع از هم پیمانان خود را فراهم فرمود که سرانجام به فتح مکه منتهی گردید.

نمونهٔ سوم: بر مورد سوم- یعنی قتال به دنبال شروع فتنه- آیهٔ شریفهٔ سورهٔ بقره دلالت می کند که می فرماید: «وَ قَاتِلُوهُمْ حَتّی لَا تَکُونَ فِتْنَةٌ وَ یَکُونَ الدِّینُ لِلّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلّا عَلَی الظّالِمِینَ»؛ «۳» «و با آنان قتال کنید

---

(۱)- سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۱۲.

(۲)- سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۱۳.

(۳)- سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۱۹۳.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۶۳

تا زمانی که دیگر فتنه ای نباشد و دین فقط برای خدا باشد. پس اگر باز ایستادند دشمنی نباید باشد جز با ستمکاران.»

از تعبیر: «فَإِنِ انْتَهَوْا» فهمیده می شود که دشمنان قبل از قتال با آنان، به فتنه علیه اسلام و مسلمانان مشغول بوده اند؛ و نیز استفاده می شود که صرف کفر آنان علت برای وجوب قتال نبوده است؛ چرا که پس از باز ایستادن از فتنه همچنان به کفر خود باقی بوده اند.

نمونهٔ چهارم: برای مورد چهارم- یعنی قتال با کفار پس از استمداد گروهی که از سوی کفار مورد ظلم و استضعاف قرار گرفته اند و از مسلمانان استمداد می کنند- آیهٔ شریفهٔ سورهٔ نساء است که می فرماید:

«وَ مَا لَکُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِی سَبِیلِ

اللّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْيَهِ الظّالِمِ أَهْلُها وَ اجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَ اجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيراً»؛ «۱» «و چرا شما در راه خدا و مردان و زنان و کودکانی که به ضعف کشیده شده اند قتال نمی کنید. آنانی که همواره می گویند: خداوندا ما را از این شهری که اهل آن ظلم می کنند خارج کن و برای ما از پیش خودت دوست و یاوری قرار بده.»

بر اساس قاعدهٔ اصولی باید آیاتی که به طور مطلق در آنها موضوع

---

(۱)- سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۷۵.

قتال یا جهاد فی سبیل اللّه با دشمنان مطرح شده است را حمل بر مقیّد کرد. نمونه های چهارگانهٔ فوق الذکر آیات مقیّدی اند که اطلاق سایر آیات جهاد را مقیّد می سازند.

[قرآن و احسان بر کفار غیر محارب]

علاوه بر این در سورهٔ ممتحنه آمده است: «لا يَنْهاكُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّما يَنْهاكُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِينَ قاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ وَ ظاهَرُوا عَلىٰ إِخْراجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ ...»؛ «۱» «خداوند شما را از دوستی و عدالت با کسانی که با شما در راه دینتان قتال نکرده و شما را از خانه و کاشانه تان بیرون نکرده اند نهی نمی کند؛ به درستی که خداوند عدالت پیشگان را دوست می دارد. همانا شما را از دوستی و احسان با کسانی نهی می کند که با شما در دینتان جنگیدند و شما را از خانه و کاشانه تان بیرون کردند و بر بیرون کردنتان کمک نمودند ...».

از این آیهٔ شریفه به

خوبی استفاده می شود که وقتی نیکی و احسان به کفاری که با مسلمانان نمی جنگند و در توطئه های دیگر همچون اخراج مسلمانان از مکه و کمک به اخراج آنان شرکت ندارند جایز است- با این که از نظر اعتقادی آنان کافر بوده اند- به طریق اولی جنگ با آنان مورد نهی و منع شارع می باشد. یعنی ملاک جنگ با کفار صِرف عقیدهٔ آنان نیست، بلکه عمل و برخورد آنان با مسلمانان ملاک است.

در تفسیر المیزان این قول را که این آیه توسط آیهٔ «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ...» «۲» نسخ شده است چنین مردود دانسته که آیهٔ مورد بحث فقط شامل اهل ذمّه و کفار معاهد می شود، در صورتی که آیهٔ

---

(۱)- سورهٔ ممتحنه (۶۰)، آیات ۸ و ۹.

(۲)- سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۵.

«فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ...» فقط اهل حرب یعنی کفار غیر معاهد و غیر ذمّی را در بر می گیرد. پس با توجه به این که بین دو آیهٔ مذکور تعارضی با یکدیگر در دلالت وجود ندارد نمی توان گفت که آیهٔ مورد بحث توسط آیهٔ «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» نسخ شده است. «۱»

البته اگر کفار حربی را در اصطلاح فقهی آن- یعنی همهٔ غیرمسلمانانی که معاهد یا در ذمّهٔ مسلمانان نباشند- معنا کنیم، این اشکال به صاحب تفسیر المیزان وارد است که آیهٔ احسان اطلاق دارد و به ویژه با توجه به آیات قبل و بعد از آن، شامل همهٔ کسانی می شود که در صدد قتال و محاربه با مسلمانان نبوده اند؛ اعم از این که اهل ذمّه و معاهد باشند یا نباشند. و برای مقیّد ساختن آیه به دسته ای خاص وجهی به

نظر نمی رسد؛ مخصوصاً این که در آن از عدالت نیز سخن به میان آمده است که حسن آن نسبت به همهٔ موجودات می باشد. گذشته از این که صحّت اطلاق «مشرک» به اهل کتاب در لسان آیات قرآن، معلوم نیست.

[عدم امکان تحمیل عقیده]

قطع نظر از دلالت نمونه آیاتی که گذشت این نکته قابل توجه است که اساساً تحمیل عقیده- هر چند حق باشد- امری غیر منطقی و غیر معقول است؛ زیرا امور قلبی و اعتقادی در اختیار انسان نیست تا بتوان با زور و اکراه آن را به وجود آورد یا از بین برد. قرآن نیز صریحاً می فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» «۲» «در دین هیچ اکراهی نیست» و نیز

---

(۱)- المیزان، ج ۱۹، ص ۲۳۴.

(۲)- سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۲۵۶.

می فرماید: «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ»؛ «۱» «- ای پیامبر- تو بر آنان مسلط نیستی.» گذشته از آن، هدف اصلی از بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اکمال مکارم اخلاق در مردم [«انّما بُعِثْتُ لِاتَمِّمَ مَكارِمَ الْأَخْلاق»] و تحقق عدالت در تمام عرصه های زندگی [«أُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ»] و هدایت مردم به کمال حقیقی و سعادت دنیا و آخرت بوده است. روشن است این امور با تحمیل عقیده به وسیلهٔ جنگ و قتال و زور و کشورگشایی و توسعهٔ قلمرو حکومت و قدرت به معنای رایج آن، هرگز سازگار نمی باشد.

بنابراین می توان گفت برخوردهای نظامی پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم همگی دفاع و جهاد تدافعی بوده است.

در تفسیر المیزان آمده است که سیرهٔ پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم تا پیش از نزول سورهٔ برائت چنین

بوده است که جز بـا کسـانی که با او جنگ می کردنـد جنگ نمی کرد؛ اما پس از نزول آن سوره، دامنـهٔ جنگ گسترده شـد. «۲»

بر فرض صـحت ایـن مطلـب، معنـای آن چنیـن نیسـت که پس از نزول سـورهٔ برائت، پیـامبراکرم صـلی الله علیه و آله و سـلم با کفاری که هیچ گونه تعرّضی به مسلمانان نداشتند- اعم از معاهد و غیر معاهد- ابتدائاً و فقط به دلایل اعتقادی به جنگ و قتال می پرداختند؛ زیرا این معنا مخالف مضمون بسیاری از آیات قرآن کریم، از جمله آیهٔ سورهٔ ممتحنه است که احسان

---

(۱)- سورهٔ غاشیه (۸۸)، آیهٔ ۲۲.

(۲)- المیزان، ج ۹، ص ۱۶۲.

به کفـاری را که متعرّض قتـال با مسـلمانان یا اخراج آنان از دیارشان و یا کمک به اخراج آنان نمی شونـد، مجاز می شـمارد، بلکه مورد ترغیب قرار می دهد.

[وظیفهٔ مسلمانان نسبت به صور چهارگانهٔ جهاد]

بر این اساس می توان گفت در فرض «الف» که کافران در حال جنگ با کشور اسـلامی هسـتند، وظیفهٔ مسلمانان دفاع از کیان اسـلام و مسلمانان و کشور خود می باشد. و در فرض «ب» که کافران در کشوری غیر از کشور اسلامی به عده ای از مسلمانان یا گروهی غیرمسـلمان سـتم روا می دارنـد و مانع دسترسـی آنان به حقوق مشـروع خویش می گردنـد، هرچند به مقتضای آیهٔ شریفـهٔ «وَ مَا لَکُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اللّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِینَ ...» «۱» وظیفهٔ مسـلمانان دفع ظلم و تجاوز از مظلومین است ولکن در شرایـط کنونی دنیـا که بنـابر ضـرورت هـای جهـانی، اصولی و از جمله عـدم دخالت کشورها در امور یکـدیگر مورد پـذیرش همگان قرار گرفته است، از راه دخالت نظامی نمی توان اقدام نمود؛ زیرا چه بسا مستلزم

عواقب سوء و از بین رفتن مصالح مهمتر دیگری گردد.

البته ظاهراً در حال حاضر در حقوق و دکترین بین الملل این مبحث مطرح است که چنانچه در یک کشور یا منطقه- هرچند دور دست- به عده ای ستم شود و حقوق اساسی انسان هایی تضییع گردد، این حق یا وظیفه برای سایر کشورها یا سازمان های بین المللی خواهد بود که از آن عده حمایت کنند و از ستم و تجاوز ظالمان و مستبدان جلوگیری نمایند؛ که مقتضای آیهٔ شریفهٔ فوق الذکر نیز تأکید بر همین نکته است.

---

(۱)- سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۷۵.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۶۸

و در فرض «ج» که کافران در کشور خود مانع تبلیغ اسلام باشند، هرچند حق تبلیغ اسلام برای مسلمانان- همچون هر انسان صاحب مکتب و عقیده ای- محفوظ است، و لکن این حق مستلزم جواز دخالت فیزیکی در خاک آن کشور نمی باشد. بلی اگر تبلیغ اسلام با ارسال امواج ماهواره و مانند آن ممکن باشد، به نحوی که تصرف و دخالت در خاک آنان به شمار نیاید، وجهی برای منع آن نیست، مگر این که دولت اسلامی ضمن قرارداد خاصی و یا قراردادهای بین المللی متعهد شده باشد که علاوه بر عدم دخالت فیزیکی، در فضای آن کشور با ارسال امواج نیز تصرفی نکند، و به اصطلاح تعهد متارکهٔ جنگ سرد نموده باشد که در این صورت باید به مفاد عهدنامه و تعهد خود پایبند باشد.

و فرض «د» که کافران حاضر به پذیرش دین اسلام نشوند، به مقتضای آیهٔ شریفهٔ «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» و آیهٔ شریفهٔ «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ» مسلمانان نمی توانند با اکراه و اجبار، کافران را به قبول اسلام وادار نمایند یا

سرزمین آنان را تصاحب کنند.

[موارد جهاد در زمان پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم]

و اما موارد جهاد در زمان پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر حسب تواریخ جنبهٔ دفاعی داشته و بیشتر با صورت اول منطبق است. در تاریخ موردی که آن حضرت ابتدائاً بدون شروع جنگ یا ایذاء مسلمانان توسط کفار و مشرکین و یا توطئه های نظامی و غیرنظامی آنان علیه مسلمانان و تنها برای مسلمان شدن کفار دستور جهاد داده باشند، وجود ندارد. کافران

مسلمانان را اذیت و آزار می دادند، توطئه چینی می کردند، در راه ها سلب امنیت می کردند و علناً به مقابلهٔ نظامی می پرداختند. حتی برخی از جنگ های پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به قصد دفاع از قبایل غیرمسلمانی بود که هم پیمان با مسلمانان بودند. یکی از دلایل فتح مکه، نقض عهد مشرکان و جنگ آنها با قبیلهٔ بنی خزاعه- هم پیمان مسلمانان- بوده است.

بلی در بعضی تواریخ آمده است که پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم حضرت علی علیه السلام را در رأس لشکری دو بار به یمن فرستادند؛ در مرتبهٔ اول منطقهٔ همدان، و مرتبهٔ دوم منطقهٔ مذحج به اسلام پیوستند. «۱» بر فرض صحت این نقل، در آن ذکری از جنگ و خونریزی نشده است؛ و اگر پیوستن مردم یمن با زور و ترس و اکراه می بود، قاعدتاً باید درگیری نظامی و خونریزی شده باشد.

و داستان جنگ های پس از پیامبر، موضوع جداگانه ای است که باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد؛ و از برخی منابع استفاده می شود که امیرالمومنین علیه السلام با برخی از کشورگشایی ها مخالف بودند. و آنچه قطعی است مشورت با آن

حضـرت در مورد رفتن شـخص خلیفـهٔ دوم به جبههٔ روم و ایران می باشد و نه اصل شـروع جنگ. «۲» و در مورد فتـح ایران از جمله ای در نهج البلاغه اسـتفاده می شود که دشـمن قصد حملهٔ مسـلحانه داشـته است و یا آن را شروع کرده بود و خلیفهٔ دوم پیش دستی کرده و امیرمؤمنان علیه السلام او را در برابر این دفاع تشویق کردند:

---

(۱)- سیرهٔ حلبی، ج ۳، ص ۲۲۸- ۲۲۷.

(۲)- نهج البلاغه، کلام ۱۳۴ و ۱۴۶، نسخهٔ صبحی صالح.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۷۰

«فَأَمّا ما ذَکَرْتَ مِنْ مَسیرِالْقَوْمِ إِلیٰ قِتالِ الْمُسْلِمین، فَإِنَّ اللّهَ سُبْحانَهُ هُوَ اکْرَهُ لِمَسیرِهِمْ مِنْکَ ...». «۱»

[پرسش دوازدهم: آیا تقسیم جهان به «دارالاسلام» و «دارالکفر» موضوعیت خود را از دست نداده است؟]

[تصویر تقسیم جهان کنونی به دارالاسلام و دارالکفر؟]

پرسش دوازدهم: یکی از شاخص های دولت جدید تفکیک دین و سیاست و یا نهاد دین و دولت است که با صفت «سکولار» یا «عرفی» از آن یاد می شود؛ به بیان خلاصه دولت های مدرن سـکولار هسـتند. در دولت سکولار هیچ یک از ادیان به عنوان دین رسـمی مطرح نیسـتند و دولت به لحـاظ نظری و نه فقط عملی، نبایـد تبعیضـی بین ادیان قائل شود. با این فرض آیا اساساً تقسـیم جهـان به «دارالاسـلام» و «دارالکفر» موضـوعیت خـود را از دست نـداده است؟ آیـا می تـوان دولت هـای مـدرن را که حمایت و رسـمیت بخشـیدن به یک دین خاص را کنار گـذارده انـد، دولت کفر تلقی کرد؟ با فرض بی اعتباری تقسـیم بندی گذشـته، روابـط حکومت دینی بـا این دولت هـا چگونه بایـد باشـد؟ آیا اساساً موضوع جهاد ابتـدایی منتفی نخواهـد شـد؟ آیا حکومت اسـلامی می تواند با قراردادی حمایت از این دولت ها را رسـماً بپذیرد؟ (همچنان که در منشور ملل متحد همهٔ دولت های عضو رسماً متعهد به حمایت از یکدیگر و دفاع در مقابل

متجاوز به هر یک از اعضا شده اند.) رابطۀ حکومت دینیِ اسلامی با دیگر حکومت های دینیِ غیراسلامی چگونه باید باشد؟ آیا با فرض این که یک حکومت یهودی مانند اسرائیل حاضر به معاهدۀ صلح باشد، حکومت دینیِ اسلامی بایستی آن را بپذیرد؟ برفرض که اسرائیل از حکومت های عرفی یا سکولار تلقی شود، وظیفۀ حکومت اسلامی چه خواهد بود؟

---

(۱)- نهج البلاغه، خطبۀ ۱۴۶.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۷۱

جواب: به چند نکته اشاره می کنم:

۱- در اصطلاح فقهی «دارالاسلام» به کشور و منطقه ای گفته می شود که اکثریت مردم آن مسلمان باشند، خواه حکومت آن دینی باشد یا سکولار و لائیک؛ و «دارالکفر» به کشور و منطقه ای گفته می شود که اکثریت مردمش کافر باشند، خواه حکومت آن دینی و مبتنی بر یکی از ادیان غیر از اسلام باشد یا سکولار باشد مانند کشورهای اروپایی و آمریکا و نظایر آن. بنابراین ممکن است دولتی مدرن و سکولار باشد اما دارالکفر و دولت کفر حساب شود.

۲- در پاسخ سؤال قبل، موضوع جهاد ابتدایی با دولت های کفر مشروحاً ذکر شد. و رابطۀ حکومت دینی با حکومت های کفر و سکولار و لائیک و یا حکومت های دینیِ غیر اسلامی باید بر اساس مصالح اسلام و عموم مردم مسلمان باشد. صِرف کافر بودن مردم کشوری و دولت آن، مانع از ایجاد رابطۀ حکومت دینی با آن نمی شود؛ پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر اساس مصالح اسلام و مسلمانان با بسیاری از کفار و مشرکین روابط و معاهداتی برقرار می کردند و بر حفظ آنها متعهد بودند.

۳- «سکولاریسم» عنوانی است که در بارۀ مفهوم آن اختلاف نظرهایی وجود دارد و تفسیر رایج آن ظاهراً

نوعی بی اعتنایی نسبت به موافقت یا مخالفت رویکردهای آن با رویکردهای نظری و عملی شرایع الهی است که از آن به «عرفی گرایی مناسبات زندگی بشر» یاد می شود. در این تفسیر، نسبت بین احکام شریعت با قوانین سکولار،

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۷۲

نسبت «عموم و خصوص من وجه» خواهد بود که نتیجه اش «تباین جزئی» است. براین اساس و قطع نظر از اصطلاحات فقهی، طبیعتاً نمی توان قوانین و اعمال متباین به تباین جزئی را از نوع کفر دانست، چرا که نسبت بین کفر با ایمان (اسلام) در جنبهٔ نظری، تباین کلی است.

بنابراین اگر دولت یا دولت هایی در استفاده از امکانات مادی و معنوی جامعهٔ خویش، نسبت به همگان عدالت را رعایت کنند و تفاوت های اعتقادی را مانع یا مقتضی ندانسته و تبعیض بین آنان روا ندارند، اتصاف آن حکومت ها به «حکومت کفر» و آن دیار به «دارالکفر» صحیح نیست؛ مگر از باب تسامح در تسمیه و یا به عنوان مجاز شایع.

البته عنوان «دارالاسلام» نیز بر آن صادق نیست. هیچ گونه حصر منطقی نیز بر لزوم تقسیم مناطق به دو عنوان یاد شده (دارالاسلام و دارالکفر) دلالت نمی کند، بلکه می توان از این گونه مناطق به عنوان «دارالصلح» یاد کرد.

۴- در برخی از کشورهای مدّعی سکولاریسم یک نوع انحراف از اصول سکولاریسم دیده می شود که موانعی برای اعمال دینی، در زندگی خصوصی افراد- مثل پوشش افراد- پدید آورده است و آنان را به دست برداشتن از برخی عقاید و مناسک خویش مجبور می کند که با تفسیر رایج از سکولاریسم سازگاری ندارد و این گونه کشورها را از آنچه ادعا می کنند تنزل رتبه می دهد.

۵- صرف نظر از لزوم تقویت مناسبات دوستانه

بین کشورهـای اسـلامی، ایجاد یا تقویت روابط با حکومت ها و کشورهایی که فاقـد روحیـهٔ تهاجم به مسـلمانان انـد و حقوق اساسی مسلمانان کشور خویش

را مراعات می کنند- مطابق مصالح اسلامی و انسانی- ضروری و از اولویت برخوردار است.

قرارداد دفاعی مشترک با کفار، اگر به مصلحت جامعهٔ اسلامی باشد نیز جایز است؛ زیرا- چنان که گفته شد- پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سـلم نیز بـا برخی یهودیـان در برخی موارد هم پیمـان شدنـد، تـا چه رسـد به دولت هـا و کشورهایی که رفتار معاندانه را کنار گذاشـته و صلح و روابط مسالمت آمیز را وجههٔ همت خود قرار داده اند. وفای به معاهدات دو یا چند جانبه با این کشورها- و هر کشوری که هم پیمان با مسلمین گردد- لازم و نقض پیمان حرام است.

۶- بـا حکومت هـای ضـدّ اسـلامی بایـد از راه هـای قـانونی منطبق با معاهـدات بین المللی برخورد کرد و با اسـتفاده از روابط سیاسی و امکانات اقتصادی و اجتماعی، آنها را از ضدّیت با اسلام بازداشت.

اتحاد کشورهای اسلامی می تواند این گونه کشورها را به تغییر سیاست ها وادار کند.

۷- دولت اسـرائیل در نقض معاهـدات و مصوبات بین المللی پیشـگام بوده و اصول انسانی را نادیـده گرفته است و متأسـفانه با تسامـح و حتی حمـایت های غیر اصولی برخی حکومت های غربی و بی تفاوتی برخی دیگر از کشورها، به الگویی آشـکار از بی اعتنایی به حقوق بشر و مصوبات بین المللی تبدیل شده است.

نقض حقوق بشـر نسـبت به مردم فلسـطین و اقدامات متعدد کشـتار جمعی- به ویژه کودکان و زنان- و غصب زمین ها و اموال فلسطینیان و

تخریب منازل آنان و کوچ دادن یهودیان

غیرفلسطینی به فلسطین و پاکسازی قومی فلسطینیان از سرزمین های آباء و اجدادی آنان و دستگیری ها و شکنجه های قرون وسطایی و ... در کارنامهٔ این رژیم ستمگر، کاملًا آشکار است. خوی تجاوزکارانهٔ آن رژیم، تمامی منطقه را آلوده کرده و تجاوزات متعدد آن به لبنان، مصر، سوریه، اردن، عراق، و ... از تاریخ جهان پاک نخواهد شد.

جای آن بود که تمامی جامعهٔ جهانی با دید عدالت و حمایت از حقوق بشر، متجاوزان صهیونیست را محکوم کرده و حکومتی آزاد و مردمی و مورد نظر اکثریت ساکنان و مالکان حقیقی فلسطین- اعم از مسلمان و یهودی و مسیحی- در آن تشکیل می شد و مورد حمایت جامعهٔ جهانی قرار می گرفت.

بنابراین دولت اسرائیل را نمی توان مصداق «دارالصلح» دانست و حقیقتاً باید آن را مصداق بارز «دارالکفر» و «دارالحرب» دانست که نه به قوانین الهی تن می دهد و نه به درخواست ها و مصوبات جامعهٔ بشری اعتنا می کند؛ و این مفهومی جز «کفر» بر آن صادق نیست.

[پرسش سیزدهم: نظام اسلامی و ترور و مساله دادگاه اسلامی بدون حضور متهم]

[نظام اسلامی و ترور]

پرسش سیزدهم: بنابر آنچه در برخی از کتب تاریخی آمده است، پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم در چند مورد دستور به ترور داده اند. بر این اساس به نظر حضرتعالی مشروعیت ترور (فتک) در نظام حکومت دینی چگونه است؟ و چه تفاوتی میان «فتک» و «اغتیال» وجود دارد؟ و با توجه به روایتی که در آن تفاوت میان

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۷۵

این دو را در شناسایی قاتل در فتک، و عدم شناسایی او در اغتیال دانسته است، آیا می توان ملتزم شد که از نظر اسلام اغتیال- که آن نیز ماهیتاً ترور شمرده می شود- مجاز شمرده شده است؟ در

این ارتباط مواردی همچون سبّ النبی صلی الله علیه و آله و سلم که عموم فقها قتل سابّ را بدون محاکمه جایز دانسته اند، و نیز ارتداد چنانچه در دادگاه اسلامی بدون حضور متهم ثابت و حکم غیابی صادر شود، چگونه توجیه می گردد؟

جواب: در این رابطه چند نکته باید بررسی شود:

[تفاوت بین فتک و اغتیال]

نکتهٔ اول: «فتک» و «اغتیال». و در این رابطه به چند امر اشاره می شود:

۱- معنای لغوی فتک و اغتیال و تفاوت آنها؛ فتک و اغتیال هر دو به معنای حملهٔ ناگهانی و غافل گیرانه به شخص است، منتها در فتک نوعی تأمین به فرد مورد فتک وجود دارد ولی اغتیال از این نظر اعم است؛ و در اغتیال بردن فرد مورد اغتیال به محلی مخفی ملاحظه شده است ولی فتک از این نظر اعم است. «۱» در نهایهٔ ابن اثیر مادهٔ غیل آمده:

«الغیله أن یخدعه ثم یقتله فی موضع خفی ...». در لسان العرب از ابوالعباس نقل شده است که اغتیال در جایی است که مقتول قاتل را نمی شناسد، ولی فتک در جایی است که مقتول قاتل را مشاهده می کند و می بیند. «۲»

---

(۱) لسان العرب، مادهٔ فتک و غیل.

(۲) لسان العرب، مادهٔ غیل.

در المنجد می خوانیم: «غال یغول غولًاه: اهلکه و أخذه من حیث لایدری ... اغتال اغتیالًاه: اهلکه و اخذه من حیث لایدری. قتله علی غرّه او من خفیه ...». «۱» و در مجمع البحرین آمده است: «فتک: انتهز منه فرصه فقتله او جرحه مجاهره او اعم». و در مادهٔ غیل آمده: «اغتیل هو من الاغتیال و هو ان یخدعه فیذهب به الی موضع فاذا صار الیه قتله ... یقال فلان قتل غیله ای

خفیه».

پس در اغتیال بردن مقتول یا مجروح در محلی مخفی و ندیـدن قاتل و جارح ملاحظه شـده است؛ اما در فتک دو قیـد مـذکور ملاحظه نشـده است، بلکه چه بسا مشاهـدهٔ قاتل و جارح قیـد شـده است. بنابراین هر کـدام از فتک و اغتیال از جهتی اعم و از جهتی اخص می باشد.

اما در اصـطلاح و محاورات معمولًا دو کلمـهٔ مـذکور مترادف می باشـند؛ مثلًا در بحارالأنوار از کتاب مجالس مفید و غیره نقل شده است که: «ابن ملجم لعنه اللّه قتل علیاً علیه السلام غیلةً و فتکاً». «۲»

۲- می توان گفت: فتک بیشتر در مواردی اسـتعمال شـده که تـأمین در کـار بوده است؛ مثلًا در ملاقـاتی که معـاویه با عایشـه داشت و با او مشاجره می کرد، عایشه به او گفت: آیا نمی ترسـی که من کسـی را سر راه تو برای کشتنت بنشانم؟ و معاویه در جواب گفت: تو در حالی که من در خانهٔ تو و در امان تو هستم چنین کاری نمی کنی؛ زیرا از پیامبر شنیدم که فرمود:

---

(۱)- المنجد، مادهٔ غول.

(۲)- بحارالأنوار، ج ۲۹، ص ۴۷۲؛ و ج ۵۰، ص ۱۶۸.

«الإیمان قَید الفتک». «۱»

همچنین جنـاب مسـلم بن عقیـل رضوان اللّه علیه در جریان قرار کشـتن ابن زیاد توسط او در منزل جناب هانی رضوان اللّه علیه روایت: «الایمان قیدالفتک» را که از پیامبراکرم صـلی الله علیه و آله و سـلم نقل شده بود، مستند ترک قتل قرار داد. مطابق نقل های تاریخی ابن زیاد برای عیادت از هانی به منزل او آمده و در امان او بود. در مکاتیب الرسول نیز آمده است: در کتاب عون المعبود آمده: «الفتک هو القتل بعد الأمان غدراً». «۲»

و در حاشیهٔ بحار

آمده است: معنای حدیث: «الایمان قیدالفتک» این است:

«الایمان یمنع من الفتک الـذی هوالقتل بعـدالأمان غدراً». «۳» و نیز در بحـار در ذکر حوادث جنگ جمل آمـده: حضـرت امیر علیه السـلام فرمود: «بشّر قاتل ابن صفیه بالنّار.» «۴» و در حاشـیهٔ آن آمده است: «علت بشارت قاتل ابن صفیه (زبیر) یعنی عمرو بن جرموز به آتش، این است که زبیر در حالی کشـته شد که جنگ را رها کرده بود؛ و پیامبراکرم صـلی الله علیه و آله و سـلم فرمود: الایمان قید الفتک».

بنابراین در مواردی که فضای جنگی اعم از منظم یا غیر منظم وجود داشـته باشـد و تأمین در بین نباشد فتک صادق نیست، در این گونه موارد معمولًا تعبیر «خدعه» یا «غدر» به کار می رود.

۳- می توان گفت: در جایی که فتک و اغتیال با هم به کار برده شـده است، مقصود از «فتک» کشـتن علنی و جهاراً، و مراد از «اغتیال» کشتن به شکل مخفیانه و غیرعلنی است به نحوی که قاتل شناخته نشود. نظیر روایتی که کشّی توسط اسحاق انباری از امام جواد علیه السلام نقل کرده است که

---

(۱)- مسند احمد، ج ۴، ص ۹۲؛ و مستدرک حاکم، ج ۴، ص ۲۵۲ و ۲۵۳ با اندک تفاوت.

(۲)- مکاتیب الرّسول، ج ۳، ص ۴۰.

(۳)- بحارالأنوار، ج ۴۴، ص ۳۴۴.

(۴)- بحارالأنوار، ج ۵۰، ص ۱۶۸.

آن حضـرت به او فرمودند: «ابوالسمهری چه می کند؟ خداوند او را از رحمت خویش دور کند، او به ما دروغ نسبت می دهد؛ و او و ابن ابی الزرقاء خیال می کنند به نفع ما دعوت می کنند. خدا را شاهد می گیرم که من از آنان بیزارم. اینان

فتنه گر و دور افتاده از رحمت خدا هستند. ای اسحاق مرا از آنان راحت کن، خداوند تو را با زندگی در بهشت راحت کند.» اسحاق از امام علیه السلام پرسید فدایت شوم آیا کشتن آنان بر من جایز است؟ حضرت فرمود: «اینان فتنه گرانی هستند که با مردم فتنه می کنند ... پس خون آنان برای مسلمانان هدر است.» امام علیه السلام در ادامه فرمود: «إيّاك والفتك فإنّ الإسلام قيد الفتك ... عليكم بالإغتيال». «۱»

در این روایت برای قتل علنی کلمهٔ «فتک» و برای قتل مخفیانه کلمهٔ «اغتیال» به کار برده شده است. سند این روایت، اگر صحیح هم نباشد اما برای این که فتك و اغتیال در چه موردی استعمال می شوند قابل تمسک است.

[محل بحث در جواز یا حرمت فتک و اغتیال]

نکتهٔ دوم: محل بحث در جواز یا عدم جواز فتك و اغتیال مواردی است که شخص به یکی از اسباب شرعی ذیل مهدورالدم باشد، وگرنه اگر مهدورالدم نباشد حرمت کشتن او- چه به شکل فتك و اغتیال باشد یا به شکل دیگری- از ضروریات دین است؛ هر چند به نحو فتك و اغتیال، حرمت و قبح آن اشدّ و اعظم خواهد بود.

اسباب مهدورالدم بودن عبارتند از:

---

(۱) رجال کشّی، حدیث ۱۰۱۳.

۱- سبّ پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت فاطمه علیها السلام و ائمهٔ معصومین علیهم السلام، بلکه سبّ انبیای الهی علیهم السلام، البته اجرای حکم سابّ با رعایت شرایط شرعی پس از ثبوت سبّ در دادگاه صالح است به چند دلیل:

دلیل اول: مرفوعهٔ علی بن ابراهیم از بعضی اصحاب امام صادق علیه السلام است که بنابر گمان راوی، او اباعاصم سجستانی است؛ راوی

می گوید:

من با عبـداللّه بن نجاشـی که متمایل به زیـدیه بود به مدینه رفتیم و او به خانهٔ عبداللّه بن حسن (که رئیس سادات حسـنی بوده است) و من به خانـهٔ امـام صادق علیه السـلام رفتم. او پس از بازگشت از خانـهٔ عبـداللّه بن حسن بسـیار ناراحت بود و تقاضای ملاقات با امام علیه السلام را کرد و امام علیه السلام برای او وقتی تعیین فرمودند و با هم خدمت ایشان رفتیم و اظهار داشت:

یابن رسول اللّه! من از دوسـتان شـما هسـتم و می دانم حق با شـماست و هفت نفر از کسانی را که به حضـرت امیر علیه السلام دشـنام می دادند، کشته ام؛ و مسأله را از عبداللّه بن حسن پرسیدم، او گفته است: در دنیا و آخرت گرفتار خون آنان می باشی. سپس حضـرت از کیفیت قتل آنان پرسـید و آنگاه فرمود: برای هرکدام از اینان که کشـته ای باید یک قوچ در منی ذبح کنی، زیرا بدون اجازهٔ امام چنین کاری کرده ای؛ و اگر با اذن امام بود چیزی بر عهدهٔ تو در دنیا و آخرت نبود. «۱»

ظاهراً مقصود از اذن امام، اذن حاکمیت عدل و حق می باشد که طبعاً تبلور آن در عصـر غیبت در حاکم شـرع جامع شـرایط و دادگاه صالح شرعی است. مرحوم مجلسی در مرآهالعقول گفته است: کسی از

---

(۱)- کافی، ج ۷، ص ۳۷۶، حدیث ۱۷.

اصـحاب را ندیـدم که در این مسأله فتوا به وجوب اذن امام و قربانی در منی داده باشـد؛ پس شایـد این دو کار مسـتحب باشد. «۱» اما شیخ مفید می گوید: در مورد سبّ پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و

اهل بیت علیهم السلام این کار را امام مسلمین به عهده می گیرد و باید به اذن او باشد. «۲» معنای این سخن و سخن سایر فقها که از لزوم طرح موضوع نزد والی سخن گفته اند این است که افراد نباید خودسرانه اقدام به اجرای حدّ کنند. روایت دالّ بر این که حدود باید توسط «مَن له الحکم» اجرا شود نیز مؤید این مطلب است که در دلیل دوم ذکر می شود.

البته روایت فوق علاوه بر مرفوعه بودنش مورد اعراض اصحاب نیز قرار گرفته است؛ هرچند ممکن است ضعف آن از جهت مرفوعه بودن با نقل کسی مثل علی بن ابراهیم که از پدرش نقل می کند قابل جبران باشد. و ابوعاصم سجستانی نیز مجهول است و اسمی از او در کتب رجال دیده نمی شود.

دلیل دوم: روایاتی است که دلالت می کند بر این که اقامۀ حدّ باید توسط کسی باشد که حق حکم کردن را دارد. شیخ مفید رحمه الله گفته است: اما اقامۀ حدود به دست سلطان اسلام است که از طرف خداوند به این منصب نصب شده است؛ یعنی ائمۀ معصومین علیهم السلام و کسانی که توسط آنان نصب شده اند، همچون امراء و حکام. و این کار در صورت امکان به فقهای شیعه تفویض شده است. «۳»

---

(۱)- همان، حاشیۀ همان صفحه.

(۲)- المقنعه، ص ۸۰۹.

(۳)- وسائل الشیعه، ابواب مقدمات الحدود، باب ۲۸، ج ۲۸، ص ۴۹ و ۵۰.

روشن است که بحث سابّ النّبی و الائمه علیهم السلام از مباحث حدود به شمار می آید.

دلیل سوم: این که اجرای حدّ سابّ بدون اذن امام و دادگاه صالح، موجب هرج و مرج و اختلال نظام خواهد شد

و هر کسی ممکن است به ظنّ خود کسی را سابّ النّبی و الامام تشخیص دهد و به آن بهانه به قتل او اقدام کند.

۲- مرتد فطری مرد با شرایطی که در رسالۀ توضیح المسائل گفته شده است. (شایسته است در زمینۀ حکم سابّ و مرتد به توضیحاتی که در کتاب «اسلام دین فطرت»، صفحات ۶۹۷- ۶۹۲ بیان شده است، مراجعه شود.)

۳- محارب با تعریف و شرایطی که در جای خود ذکر شده است.

۴- باغی با شرایط مقرره. (همچنین در مورد محارب و باغی به جلد دوم «استفتائات»، صفحات ۵۲۴- ۵۱۹، و نیز کتاب «دیدگاهها»، ج ۱، ص ۴۷۳- ۴۵۳ مراجعه شود.)

۵- جاسوس.

۶- ناصبی.

۷- کافر حربی یا کافر ذمّی یا مستأمن یا معاهد که نقض ذمّه و عهد و شرایط امان کرده باشد.

۸- قاتلی که قتل او در دادگاه صالح ثابت شده و از دست حاکم یا

اولیای دم فرار کرده باشد.

در تمام این موارد نیز، مانند مورد سبّ، باید جرم موجب حد شرعاً در دادگاه شرعی ثابت شده باشد؛ و ثبوت آن یا به اقرار است- با شرایط مقررۀ آن، و از آن جمله در حال طبیعی بودن و در زندان و تحت فشار و اکراه و ترس نبودن- و یا با بیّنه. البته اتهام قتل با قسامه نیز ثابت می شود.

و اجرای حد نیز توسط حاکم صالح است.

یادآوری می شود در تمام مواردی که جرمی موجب حد یا تعزیر است، اصل اولی این است که هیچ کس ولایت ندارد جز در مواردی که ولایت او از طرف شارع احراز شده باشد. و جواز کشتن غیر نیاز به احراز ولایت بر

آن دارد و قـدر مـتیقن از چنین ولاـیتی موردی است که جرم موجب حـد نزد حـاکم به حق ثـابت گردد؛ و در سـایر موارد که ثبوت ولاـیت بر کشـتن مورد شـک است طبق اصل اوّلیِ مـذکور چنین ولایتی وجود نـدارد. برهمین اساس می توان گفت در مسألـهٔ فتـک و اغتیال شـخص مهدورالـدم با توجه به روایاتی که در این موضوع وارد شـده، ولایت بر اجرای حکم به این نحو مورد شـک است و لـذا طبق اصـل اوّلی چنین ولایتی وجود نـدارد؛ پس فتک و اغتیال نیز جایز نیست، که در نکتـهٔ بعـد به آن اشاره می شود.

[بررسی مقتضای اصل اوّلی در حکم فتک و اغتیال]

نکتهٔ سوم: مقتضای اصل اوّلی در مورد فتک و اغتیال شخص مهدورالدم و نیز مقتضای روایات مربوط به فتک.

مقتضای اصـلی اوّلی در هر موردی که شک در ثبوت ولایت و سـلطه بر تصـرف در شئون دیگری- و به طریق اولیٰ در کشتن او- باشد، عدم

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۸۳

ولایت و سلطه است.

ممکن است گفته شود: وقتی شارع کسـی را مهدورالدم دانست و ریختن خون او را مباح نمود دیگر حرمتی برای او نمی باشد و بنـابراین وجهی برای تردیـد در ثبوت ولاـیت در اجرای حکم شارع و قتل او نخواهـد بود؛ پس در حقیقت او مصـداق اصـل اوّلی که برای موارد شک است نمی باشـد. ولکن در پاسخ باید گفت درست است که از حکم شارع به مهدورالدم بودن او به برهـان «إنّ» کشف می نمـاییم که شـارع ولاـیتی را بر اجرای حکم خود نیز اعطـا کرده است وگرنه جعل چنان حکمی لغو می بود ولی محدودهٔ ولایت و اطلاق آن نسبت به اجرای حکم حتی به شکل فتک و

اغتیال مشکوک می باشد. چون در مقام ثبوت امکان دارد ولایت بر اجرای حکم مهدورالدم محدود به غیر فتک و اغتیال باشد؛ و در مقام اثبات نه فقط دلیل عام یا مطلقی برای اثبات آن در دست نیست، بلکه مقتضای اصل اوّلی نیز عدم چنین سلطه ای می باشد.

به علاوه مقتضای روایات دالّ بر نهی از فتک و اغتیال- که ذکر خواهد شد- نیز مطابق با اصل اوّلی است.

[روایات نهی از فتک]

در برخی روایات شیعه و سنّی که به آن اشاره می گردد، از طرف پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم فتک مورد نهی قرار گرفته و ایمان و اسلام قید و مانع از آن دانسته شده است:

۱- از طریق شیعه در کافی آمده است: علی ابن ابراهیم از ابی الصباح

کنانی نقل کرده که به امام صادق علیه السلام گفته است: همسایه ای دارم از قبیلهٔ همدان به نام جعدبن عبداللّه و در مجالس هر وقت از حضرت امیر علیه السلام و فضائل ایشان صحبت می شود، او به آن حضرت سبّ و توهین می کند؛ آیا اجازه می دهید او را [بکشم؟]. حضرت فرمود: «آیا واقعاً چنین کاری می کنی؟» گفت: «بلی به خدا قسم در کمین او می نشینم و با شمشیر او را می کشم.» حضرت فرمود: «ای اباالصباح! این فتک است و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از آن نهی کردند. إنّ الإسلام قید الفتک ...». «۱»

مورد این روایت جعدبن عبداللّه بوده که حضرت امیر علیه السلام را مورد سبّ قرار می داده است. «۲» با این حال حضرت از فتک او نهی کرده اند؛ و ظاهر این نهی، با توجه به سیاق

روایت، نهی از اغتیال را نیز شامل می گردد.

۲- همچنین در بحارالأنوار از پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که:

«الإیمان قیدالفتک». «۳»

۳- بنابر نقل تواریخ، جناب مسلم بن عقیل رضوان اللّه علیه نیز در خانهٔ هانی رحمه الله حدیث فوق را از پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرد.

۴- در کتب اهل سنّت نیز حدیث: «الایمان قیدالفتک» از پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است. «۴»

---

(۱)- کافی ج ۷، ص ۳۷۵.

(۲)- وقع وقیعه: سبّ ... المنجد.

(۳)- بحارالانوار، ج ۵۰، ص ۱۶۸.

نجف آبادی، حسین علی منتظری، حکومت دینی و حقوق انسان، در یک جلد، ارغوان دانش، قم - ایران، اول، ۱۴۲۹ ه ق

(۴)- سنن ابی داوود، کتاب جهاد، باب ۱۵۷، ج ۲، ص ۹۶؛ منتخب کنزالعمال، ص ۵۷، حدیث ۱؛ مستدرک حاکم، ج ۴، ص ۳۵۲؛ صحیح بخاری، کتاب جهاد، ج ۲، ص ۱۷۴؛ و چندین کتاب دیگر از اهل سنّت.

ممکن است گفته شود لحن روایات فوق دلالت بر حرمت فتک نمی کند، بلکه حدّاکثر بر کراهت و غیرمطلوب بودن آن دلالت دارد.

زیرا در بسیاری از موارد برای کارهایی که قطعاً مکروه است لحنی مشابه لحن روایات فتک دیده می شود. و به علاوه روایت اسحاق انباری- که در موضوع اول به آن اشاره شد- بر جواز اغتیال در بعضی موارد دلالت می کند.

در جواب گفته می شود: از لحن روایات مربوط به فتک- که از طریق شیعه و سنّی نقل شده است- چنین استفاده می شود که اسلام و یا ایمان قید فتک یا تقیید آن است. نتیجتاً کسی

که فتک می نماید طبق اسلام و یا ایمان عمل نکرده است. بنابراین مبغوضیّت فتك و حتی اغتیال از آنها فهمیده می شود (زیرا ماهیت اغتیال تفاوتی با فتك ندارد). و عقلًا در چنین مواردی که ظاهر دلیل مبغوضیّت چیزی است به ویژه در مسألۀ دماء تا زمانی که دلیل محکمی بر جواز آن چیز نباشد آن دلیل بر کراهت حمل نمی شود.

و روایت اسحاق انباری که دلالت بر جواز اغتیال می کند، از جهاتی مخدوش است:

الف: اسحاق انباری مجهول است و روایتی که خودش نقل می کند دلیل بر مدح او نمی باشد. محمدبن عیسی بن عبید نیز- که روایت را از اسحاق انباری نقل می کند- مورد اختلاف رجالیون است؛ بعضی او را مدح و بعضی ذمّ کرده و حتی گفته شده است که از غلات می باشد. «۱»

---

(۱)- جامع الرّواه، ج ۲، ص ۱۶۶.

ب: این روایت فقط در رجال کشی- که شیخ جمع آوری و تنظیم کرده است- دیده می شود. و شیخ آن را در دو کتاب خود یعنی تهذیب و استبصار- که از کتب اربعۀ مورد اعتماد است- نیاورده است. و این نشانۀ دیگری بر ضعف روایت است.

ج: این روایت در هیچ یک از جوامع حدیثی- جز رجال کشی- ذکر نشده و مضمون آن نیز مورد اعراض اصحاب می باشد؛ بنابراین نمی تواند دلیل بر جواز اغتیال باشد و با روایات مربوط به فتك (که شامل اغتیال نیز می شود) و اصل اوّلی یعنی عدم ولایت بر دیگری، معارضه می نماید.

د: با اغماض از همۀ اشکالات ذکر شده ممکن است مضمون این روایت «قضیه فی واقعه» و منحصر به مورد خاصی باشد.

اگر گفته شود: مقتضای اصل اوّلی در

اشیاء چه بسا اباحه باشد نه منع و حظر؛ در جواب می گوییم:

اولًا: ممکن است اصل اوّلی در مورد تصرف در هر موجودی حظر و منع باشد؛ زیرا همهٔ موجودات و مخلوقات ملک حقیقی و مطلق خداوند می باشند و او مالک الملوک است، و عقلًا تصرّف در ملک هرکس- چه رسد به مالک حقیقی یعنی خداوند- نیاز به اذن او دارد؛ و تا زمانی که اذن او احراز نشود، باید همان اصل اوّلی ملاک عمل باشد.

و ثانیاً: این بحث که اصل اوّلی در اشیاء اباحه است یا حظر مربوط به

غیر تصرفات در امور دیگران است. و اصل اوّلی در تصرفات مرتبط به دیگری، عدم جواز است.

اگر گفته شود: اطلاق روایات دالّ بر این که اجرای حدّ باید به دست کسی باشد که حق حکم کردن دارد، دلالت می کند بر این که اگر اجرای حدّ به شکل فتک و اغتیال به نظر حاکمیت به حق و عدل باشد جایز است؛ و روایت ابوعاصم سجستانی- که در موضوع دوم ذکر شد- نیز مؤید این مطلب است، زیرا در آن روایت حکم به وجوب فدیه و قربانی در منیٰ به خاطر کشتن هفت نفر که به حضرت امیر علیه السلام سبّ و شتم می کردند تعلیل شده بود به این که بدون اذن امام کشته شده اند، وگرنه چیزی بر عهدهٔ او نبود.

در جواب گفته می شود: علاوه بر ضعف سند روایت ابوعاصم و اعراض عملی و فتوایی اصحاب از مضمون آن، بین مضمون روایات دالّ بر این که اجرای حدّ باید به دست کسی باشد که حق حکم کردن دارد، و بین روایات ناهی از فتک، عموم

و خصوص من وجه است؛ زیرا روایات دستهٔ اول از این جهت که اجرای حدّ به شکل فتك یا به شکل عادی باشد مطلق و طبعاً اعم است، و روایات دستهٔ دوم از این جهت که فتك به عنوان اجرای حدّ باشد یا نه مطلق و اعم می باشد؛ و در موردی که اجرای حدّ به شکل فتك و اغتیال باشد با هم تعارض می کنند و وجهی برای تقدیم و ترجیح دستهٔ اول بر دستهٔ دوم وجود ندارد، بلکه می توان گفت: لحن دستهٔ دوم چون ناظر به موضوع دستهٔ اول است از قبیل تبیین شکل اجرای حدّ می باشد و بر دستهٔ اوّل حکومت دارد.

علاوه بر این که مضمون دستهٔ دوم با اصل اوّلی نیز مطابق است. و در هر حال بر فرض عدم حجیت هردو دسته از روایات در مورد تعارض،

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۸۸

باید به همان اصل اوّلی مراجعه کرد.

افزون بر این، روایت ابی الصباح کنانی مربوط به سؤال از همین مورد است که حدّ سبّ و شتم توسط همسایهٔ ابی الصباح با اجازهٔ امام یعنی حاکمیت به حق به شکل فتك اجرا شود یا نه، و امام از آن نهی کردند و حدیث پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم- «إنَّ الاسلام قید الفتک» را مستند قرار دادند. «۱»

[بررسی ترورهایی که دستور آن به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت داده شده]

نکتهٔ چهارم: ترورهایی است که بنابر برخی از نقل های تاریخی- بر فرض صحت این نقل ها- در زمان پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم انجام شده است یا پیامبر دستور آنها را داده اند. این موضوع از چند جهت قابل بررسی است:

۱- از جهت این که آیا ترورهای مذکور- با توجه به روایات ناهی

از فتک که از پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم از طریق شیعه و سنی نقل شده است- جایز بوده است؟

۲- از این جهت که آیا ترورهای ذکر شده مصداق فتک می باشند یا نه؟

۳- از این جهت که آیا این ترورها به خاطر صرف امر عقیدتی و فکری یعنی کفر و ارتداد عقیدتی بوده است یا به خاطر اموری دیگر غیر از عقیده و فکر؟

باید گفت کسانی که مطابق بعضی تواریخ دستور قتل آنان توسط پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم صادر شد و بعضاً به قتل رسیدند، قتل آنها نه مصداق

---

(۱)- کافی، ج ۷، ص ۳۷۵.

فتک بود و نه به خاطر صرف کفر یا ارتداد آنان؛ بلکه به خاطر ارتکاب قتل یا شرکت در جنگ علیه مسلمانان و ایذاء عملی آنان یا جاسوسی برای دشمنان و یا اموری دیگر بوده است که ذکر خواهد شد. لذا می توان آنان را طی چند دسته ذکر نمود:

دستهٔ اول: کسانی که به خاطر قتل یا جاسوسی و یا در جنگ کشته شدند.

۱- عبداللّه خطل یا اخطل. وی پس از این که مسلمان شد، از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان مصدّق همراه یکی از انصار به منطقه ای فرستاده شد. او یک غلام رومی داشت که او نیز مسلمان شده بود و غلام می بایست هر روز برایش غذایی آماده می کرد، ولی روزی فراموش کرد و مورد غضب صاحبش قرار گرفت؛ سپس عبداللّه او را به همین خاطر کشت و بعداً هم مرتد شد. آنگاه سعید بن حریث مخزومی وی را در حالی که

خود را به پرده های کعبه چسبانده بود بین رکن و مقام کشت. «۱»

اما مقریزی از مستدرک حاکم نقل کرده است که سائب بن یزید می گوید: من دیدم که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عبداللّه بن خطل را از بین پرده های کعبه دستگیر نمود و او را در حالی که دست و پایش را بستند کشت؛ و سپس فرمود: بعد از این هیچ قرشی نباید به این نحو (صبراً) کشته شود. «۲»

۲- مقیس بن صُبابه یا حبابه. یکی از انصار برادر او را از روی خطا

---

(۱)- کامل، ج ۲، ص ۲۴۹؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۵۹.

(۲)- مقریزی، إسماع الأمتاع، ج ۱، ص ۳۳۹؛ ابن کثیر، سیرهٔ نبویه، ج ۲، ص ۵۶۳- ۵۶۶.

کشته بود ولی او آن انصاری را کشت و سپس هم مرتد شد و به مشرکان پیوست. سپس نمیله بن عبداللّه کنانی به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم او را کشت.

و گفته شده است که مردم او را بین صفا و مروه کشتند. «۱»

۳- ساره کنیز عمروبن عبدالمطلب. نامبرده حامل نامهٔ متضمن اخبار (نظامی و) محرمانه ای بود که از طرف جاسوس کفار و مشرکین مکه به نام حاطب بن ابی بلتعه پس از جنگ بدر برای دشمنان می برد .... «۲»

در تفسیر قمی، ذیل آیهٔ اوّل سورهٔ ممتحنه که می فرماید: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّی وَ عَدُوَّکُمْ أَوْلِیاءَ ...» ضمن نقل داستان حاطب بن ابی بلتعه، آمده است که زن فوق صفیّه نام داشته است.

۴- عقبه بن ابی معیط و ابیّ بن خلف. اینان هر دو کافر و هم

پیمان بودند. عادت عقبه این بود که هرگاه از سفری بر می گشت اشراف قوم خود را اطعام می نمود. روزی به همین مناسبت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را دعوت و ایشان اجابت کردند؛ ولی هنگام غذا خوردن فرمودند: «من از غذای تو نمی خورم مگر این که شهادتین را بگویی»؛ و او گفت. وقتی این خبر به گوش ابیّ بن خلف رسید به او گفت: با من دشمنی کردی و او گفت:

نه واللّه دشمنی نکردم ولکن مردی مهمانم شد که غذا خوردنش را مشروط به گفتن شهادتین کرد و من از او خجالت کشیدم که غذا نخورده از منزل من خارج شود. ابیّ گفت: من از تو راضی نمی شوم مگر این که آب دهانت را بر صورت پیامبر بیندازی؛ و عقبه چنین کرد و مرتد شد و

---

(۱)- کامل، ج ۲، ص ۲۵۰؛ و چند کتاب دیگر.

(۲)- کامل، ج ۲، ص ۲۵۱؛ و چند کتاب دیگر.

سپس شکنبهٔ حیوانی را بر پیامبر انداخت. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به او گفتند: تو از مکه خارج نمی شوی مگر این که سرت را با شمشیر می زنم. آنگاه در جنگ بدر به نحو صبر کشته شد. و اما ابیّ بن خلف به دست پیامبر در جنگ احد کشته شد .... «۱»

لازم به ذکر است که برفرض صحت نقل های مزبور و دستور قتل این عده توسط پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم قتل آنها نه به خاطر صرف ارتداد آنان بوده است، بلکه به خاطر قتل و جاسوسی و یا شرکت در جنگ علیه پیامبراکرم صلی الله علیه و

آله و سلم و مسلمانان بوده است. از طرف دیگر ارتداد افراد در آن روزگار صرف تغییر فکر و اندیشه نبوده است، بلکه هر کس از نظر فکری از اسلام خارج می شد یا یکی از مسلمانان را می کشت فوراً به صف دشمن محارب با اسلام و پیامبر ملحق می شد تا در حمایت آنان قرار بگیرد. و در جوامع قبیله ای عادت دیرینه بر این بوده که هر کس و هر قومی برای حفاظت از خود ناچار بوده است با اشخاص و اقوام دیگری متحد و هم پیمان شود. و بنابراین چنین افرادی دشمن محارب محسوب می شدند و در جنگ حتی جنگ های نامنظم، فتک و اغتیال و خدعه جایز است. این روایت در کتب شیعه و سنی از پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت امیر علیه السلام نقل شده است که: «إِنَّ الْحَرْبَ خُدْعَه». «۲»

---

(۱)- مجمع البیان، ج ۴، ص ۱۶۶، ذیل آیهٔ ۲۹ سورهٔ فرقان.

(۲)- قرب الإسناد، ص ۱۳۳؛ مروج الذهب، ج ۱، ص ۳۰۰ و ۳۳۲؛ کافی، ج ۷، ص ۴۶۰؛ بحارالأنوار، ج ۹۷، ص ۲۷؛ تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۶۲؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۸۱، ۹۰، ۱۱۳ و ...؛ سنن ابی داود، ج ۳، ص ۴۳؛ صحیح ترمذی، ج ۴، ص ۱۹۳؛ و چندین کتاب دیگر.

علاوه بر این که دستور قتل عبداللّه خطل و مقیس بن صبابه یا حبابه بنابر نقل کامل- چنان که ذکر شد- توسط پیامبر نبود. و عقبه بن ابی معیط در جنگ بدر، و ابیّ بن خلف در جنگ احد، هنگامی که به نبرد با مسلمانان می پرداختند، کشته شدند.

دستهٔ دوم: مردان

و زنـانی که- بنـابر نقـل بعضـی تواریـخ- پیامبراکرم صـلی الله علیه و آله و سـلم در جریان فتـح مکه دسـتور قتل آنان را صادر کردند.

مردها عبارتند از:

۱- عکرمه بن ابی جهل.

۲- صفوان بن امیّه بن خلف.

۳- عبدالّله بن سعد بن ابی سرح.

۴- عبدالّله بن خطل.

۵- حویرث بن نقیذ.

۶- مقیس بن صبابه.

۷- عبدالّله بن زبعری.

۸- حویطب بن عبدالعزی.

و زن ها عبارتند از:

۱- هند دختر عتبه.

۲- ساره

۳ و ۴- دو کنیز عبدالّله بن خطل. «۱» اسامی دو جاریهٔ فوق بنابر نقل یعقوبی «قریبه» و «فرتنا» می باشد. «۲»

---

(۱)- کامل، ج ۲، ص ۲۴۹- ۲۵۲.

(۲)- یعقوبی، ج ۲، ص ۵۹ و ۶۰.

در سیره های ابن هشام و ابن کثیر آمده است: پیامبر اکرم صـلی الله علیه و آله و سلم هنگامی که وارد مکه شدند و آن را فتح کردند به فرماندهان نظامی دستور دادند جز با مقاتلین و جنگجویان قتال و جنگ نکنند و کسی را نکشند جز چند نفر را که با

اسم مشخص کرده و فرمودند: «اینان حتی اگر زیر پرده های کعبه پیدا شدند کشته شوند».

بنابر این دو نقل، این افراد عبارت بودنـد از: عبـدالله بن سـعد، عبدالله بن خطل و دو کنیز او، حویرث بن نقیذ، مقیس بن حبابه (صبابه)، ساره کنیز بعضی از بنی المطلب و عکرمه بن ابی جهل. «۱»

بنابراین افراد فوق که دسـتور قتل آنها در برخی از تواریـخ ذکر شـده، حتی اگر صـحّت این نقل ها را بپذیریم، اولًا: همگی در مبارزه با پیامبر و ایجاد آتش جنگ علیه مسلمانان دخالت داشته، بلکه جزو مهره های اساسی بوده اند.

و ثانیاً: دستور کشتن آنها به خاطر ارتداد نبوده است؛ زیرا

بعضی از اینان به کفر خود باقی بودند، مانند حویرث بن نقیذ که در مکه پیامبر را بسیار اذیت می کرد و با کلمات زشت و وقیح به آن حضرت توهین می کرد؛ «۲» و بعضاً که مسلمان و سپس مرتد شده بودند در ایذاء پیامبر و مسلمانان و یا تحریف نوشتن قرآن- مانند عبداللّه بن سعد- دست

---

(۱)- سیرهٔ ابن هشام، ج ۴، ص ۵۱- ۵۳؛ سیرهٔ ابن کثیر، ج ۳، ص ۵۶۳ و ۵۶۴.

(۲)- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۵۹ و ۶۰؛ امتاع الأسماع، ج ۱، ص ۳۹۹.

داشتند که ذکر خواهد شد. و بعضی مانند عبداللّه بن خطل کسی را به قتل رسانده بود، چنان که ذکر شد.

و ثالثاً: دستور قتل، محرمانه و به شکل فتک و اغتیال نبوده است؛ بلکه یک دستور رسمی و علنی و نظامی به فرماندهان لشکر اسلام بوده است، و هنوز آتش جنگ فروکش نکرده بود؛ و این گونه دستورها مربوط به کسانی است که به شکلی در جنگ و مبارزه علیه اسلام و پیامبر شرکت داشته اند.

با این حال بسیاری از اینان کشته نشدند؛ از آن جمله:

یک: عکرمه بن ابی جهل که پس از فتح مکه ترسید و به یمن فرار کرد و همسر او امّ حکیم مسلمان شد و سپس خود او نیز نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آمد و مسلمان شد و از آن حضرت خواست برای او طلب مغفرت نماید و ایشان طلب مغفرت کردند. «۱»

دو: صفوان بن امیّه؛ او نیز که از مخالفین سر سخت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بود پس

از فتح مکه به جدّه فرار کرد. سپس عمیر بن وهب به پیامبر گفت:

صفوان بزرگ قوم من می باشد و اکنون از ترس فرار کرده است و شما او را امان دهید. پیامبر نیز به او امان داد و او به مکه باز گشت .... «۲»

سه: عبداللّه بن زبعری؛ او نیز به نجران فرار کرد و سپس نزد پیامبر آمد و مسلمان شد. «۳»

چهار: هند دختر عتبه؛ او نیز با آن جنایتی که با حمزهٔ سیّدالشهداء انجام داده بود، سرانجام به حسب ظاهر مسلمان شد و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم او را نکشت. «۴»

---

(۱)- کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۴۸؛ سیرهٔ ابن هشام، ج ۴، ص ۵۳ به بعد؛ و چند کتاب دیگر.

(۲)- کامل، ج ۲، ص ۲۵۰ و ۲۵۱.

(۳)- إمتاع الأسماع، ج ۱، ص ۳۹۷؛ و چند کتاب دیگر.

(۴)- کامل، ج ۲، ص ۲۵۱؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۶۰؛ و چند کتاب دیگر.

پنج: یکی از دو کنیز ابن خطل به نام فرتنا؛ او نزد پیامبر آمد و مسلمان شد. «۱»

شش: عبداللّه بن سعد؛ او که کاتب وحی بود و عمداً تحریف هایی انجام می داد، سپس مرتد شده و ملحق به قریش شد و به آنان گفت: من تحریف هایی در قرآن انجام دادم و ...، هنگام فتح مکه به خانهٔ عثمان بن عفّان که برادر رضاعی او بود پناه برد و او عبداللّه را از مردم پنهان ساخت و سرانجام نزد پیامبر آورد و برایش امان خواست و از کشته شدن نجات پیدا کرد .... «۲»

هفت: حویطب بن عبدالعزی. او در باغی پنهان شده بود و ابوذر او را

مشاهده کرد و به پیامبر اطلاع داد. سپس نامبرده نزد پیامبر آمد و مسلمان شد. مروان به او گفت: ای شیخ چرا دیر مسلمان شدی؟ گفت:

چندین مرتبه تصمیم گرفتم مسلمان شوم ولی پدر تو مانع می شد. «۳»

ولی در بعضی تواریخ آمده است: او که در مکه پیامبر را اذیت و با کلمات قبیح از ایشان یاد می کرد سرانجام به دست حضرت علی علیه السلام کشته شد. «۴»

دستور قتل این دسته نیز نه فقط به خاطر کفر اعتقادی یا ارتداد آنان و

---

(۱)- کامل، ج ۲، ص ۲۵۱؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۶۰.

(۲)- کامل، ج ۲، ص ۲۴۹؛ و سیرهٔ ابن هشام، ج ۲، ص ۵۱ و ۵۲؛ و چند کتاب دیگر.

(۳)- کامل، ج ۲، ص ۲۵۱.

(۴)- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۵۹ و ۶۰؛ إمتاع الأسماع، ج ۱، ص ۳۹۹؛ سیرهٔ ابن کثیر، ج ۳، ص ۵۶۴.

یا حتی صرف ایذائاتی بود که نسبت به پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم روا می داشتند، بلکه به خاطر توطئه ها، مقاتله ها و اقداماتی بود که هنگام فتح مکه و قبل از آن انجام داده بودند. هرچند عده ای از آنان توبه کردند و مورد عفو قرار گرفتند.

ضمناً آن چند نفر که کشته شدند جزو محاربین بودند و در حال حرب، حتی خدعه مجاز خواهد بود؛ چنان که ذکر شد.

دستهٔ سوم: موردی است که گفته شده فقط به خاطر ارتداد دستور قتل او توسط پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم داده شده است.

در سنن دارقطنی آمده است: گفته شده هنگام جنگ احد یک زن مسلمان مرتد شد و پیامبر دستور داد

او را توبه دهند و اگر توبه نکرد او را بکشند. «۱»

این روایت به چند سند نقل شده است؛ در یک سند آن، محمد بن عبدالملک انصاری قرار دارد که در حاشیهٔ کتاب فوق آمده است: احمد و دیگران گفته اند: محمد بن عبدالملک روایت جعل می کرد. «۲»

و در سند دیگر همین مضمون توسط جابر بن عبداللّه نقل شده است، ولکن در حاشیهٔ آن کتاب آمده است: در سند این حدیث عبداللّه أذینه قرار دارد که ابن حبان او را جرح کرده و گفته است: در هیچ حالی نمی توان به حدیث او استناد کرد. و مؤلف (مؤلف کتاب دارقطنی) در کتاب: «المؤتلف والمختلف» گفته است: روایت او متروک می باشد.

---

(۱)- سنن دارقطنی، کتاب الحدود، ج ۳، ص ۱۱۹، حدیث ۱۲۱.

(۲)- همان.

و نیز ابن عدی در کتاب کامل گفته است: حدیث عبداللّه أذینه منکر است .... «۱»

و در روایت دیگری از جابر بن عبداللّه نقل شده است که زنی به نام امّ مروان مرتد شد و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دستور داد اسلام را به او عرضه کنند و اگر توبه نکرد کشته شود. ولکن در حاشیهٔ همان کتاب آمده است:

در سند این حدیث معمّر بن بکّار است که بنابر نظر عقیلی و ذیعلی حدیث او مورد وهم می باشد.

همچنین در این سند، محمد بن عبدالملک قرار دارد. و بیهقی نیز این حدیث را با دو سند نقل کرده و گفته است: هر دو سند ضعیف است. «۲»

ظاهراً سه روایت فوق مربوط به یک قضیه می باشد. و در هر صورت سند این دسته- چه منحصر به یک مورد

یا چند مورد باشد- ضعیف است و نمی توان به آن اعتماد کرد.

دستهٔ چهارم: کسانی که پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم یا زنان آن حضرت و مسلمانان را هجو کرده و علیه مسلمانان تدارک جنگ می کردند.

۱- ابوعفک یهودی. نامبرده قبل از شروع جنگ بدر علاوه بر این که شاعر بود و با اشعار خود پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم و رسالت آن حضرت را مورد هجو و هتک قرار می داد، اذیت های دیگری نیز بر ایشان و مسلمانان وارد می ساخت؛ همچنین از جمله فعالیت های وی تحریک و تشویق یهود مدینه برای جنگ با پیامبر و مسلمانان بود. هنر شعر در آن عصر در

---

(۱)- همان، حدیث ۱۲۵.

(۲)- همان، ص ۱۱۸، حدیث ۱۲۲.

تحریک و شعله ور ساختن جنگ تأثیر بسیاری داشت؛ لذا سالم بن عمیر نذر کرد که او را بکشد یا در این راه کشته شود و سرانجام موفق شد و او را کشت. «۱»

اما ابن هشام به نقل از ابن اسحاق می گوید: قتل وی به درخواست پیامبر بوده است. «۲»

۲- پس از قتل ابوعفک، عصماء دختر مروان بسیار ناراحت شد و پیوسته اظهار مصیبت می نمود و علیه اسلام و مسلمانان عیب جویی و بدگویی را شروع کرد و انصار را به خاطر پیروی از پیامبر سرزنش می کرد و چون طبع شعر داشت با اشعار خود پیامبر را مورد هجو و توهین قرار می داد و این عمل را تا بعد از جنگ بدر ادامه می داد. سپس شبی عمیر بن عوف به خانهٔ او رفت و او را کشت. آنگاه پیامبر از او سؤال کردند: آیا تو دختر

مروان را کشتی؟ او گفت: بلی ...». «۳» این قتل- که پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم دستور آن را نداده بودند- اثر زیادی در تقویت روحیهٔ کسانی از قوم عصماء گذاشت که به اسلام گرویده بودند و از ترس، آن را اظهار نمی کردند. «۴»

دو نفر فوق علاوه بر کارهایی که ذکر شد، به اشکال مختلف آتش جنگ علیه اسلام و پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم را شعله ور می ساختند، و جزو محاربین محسوب می شدند.

---

(۱)- تاریخ الخمیس، ج ۱، ص ۴۰۸؛ مغازی، ج ۱، ص ۱۷۴ و ۱۷۵.

(۲)- سیرهٔ ابن هشام، ج ۴، ص ۴۳۵؛ انساب الأشراف، ج ۱، ص ۳۷۳.

(۳)- تاریخ الخمیس، ج ۱، ص ۴۰۶ و ۴۰۷؛ مغازی، ج ۱، ص ۱۷۲ و ۱۷۳.

(۴)- مغازی، همان.

۳- کعب بن اشرف. پس از شکست مشرکین در جنگ بدر، کعب از این شکست خیلی ناراحت شد و بر او گران آمد و پیوسته بر کشته شدگان بدر گریه می کرد، و در صدد انتقام برآمد و در اشعار خود پیامبر و اصحاب ایشان را مورد هجو قرار داد و همچنین در اشعار خود زنان مسلمان را با اسم و مشخصات هجو می کرد. «۱» و بعضی گفته اند:

حتی زنان پیامبر را در قصیده هایش با نام و اسم هجو می کرد. «۲»

نامبرده به مکه رفت و مشرکین را برای جنگ با پیامبر و مسلمانان آماده کرد و از مکه خارج نشد مگر زمانی که مشرکین بر جنگ تصمیم گرفتند .... «۳»

بر اساس برخی نقل های تاریخی، او وقتی به مدینه برگشت پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «کیست که

مرا از شرّ ابن اشرف خلاص کند؟» محمد بن مسلمه گفت: من برای این کار آماده ام ... سپس ابونائله- که برادر رضاعی کعب بود- با او و عده ای دیگر همراه شدند و ابو نائله طیّ تماسی با کعب جهت اغفال او، مقدمات کشتن او را فراهم ساخت ... و در یک حمله او را کشتند ....

کشتن کعب آثار زیادی روی یهود گذاشت به گونه ای که هیچ یهودی در مدینه نبود مگر این که به خاطر توطئه های مداوم خود، بر خود می ترسید ... «۴» به دنبال کشته شدن کعب، یهود درصدد بستن پیمان

---

(۱)- سیرهٔ ابن اسحاق، ص ۳۱۷؛ البدایه والنهایه، ج ۴، ص ۶.

(۲)- طبقات الشعراء، ص ۷۱.

(۳)- البدایه والنهایه، ج ۴، ص ۶؛ سیرهٔ ابن کثیر، ج ۳، ص ۱۱.

(۴)- سیرهٔ ابن اسحاق، ص ۳۱۷ و ۳۱۹؛ البدایه والنهایه، ج ۴، ص ۵- ۸؛ و چندین کتاب دیگر.

صلح با پیامبر برآمدند و عهد کردند که دیگر توطئه ای بر علیه پیامبر و مسلمانان نداشته باشند، که مورد قبول آن حضرت قرار گرفت. «۱»

نقش کعب در ایجاد و تقویت جنگ با پیامبر و مسلمان ها واضح است؛ به خصوص با توجه به این که یهود پس از این قتل در صدد بستن پیمان صلح با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برآمدند.

۴- ابن سنینه. در تاریخ ذکر شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اعلام کردند، هر کس ابن سنینه را پیدا کرد او را بکشد. سپس محیصه بن مسعود به ابن سنینه برخورد کرد و او را کشت. «۲»

با توجه به سیرهٔ قطعی پیامبراکرم صلی الله

علیه و آله و سلم که هرگز متعرض دشمنانی که با او پیمان صلح بسته بودند نشد، مطمئن می شویم که ابن سنینه جزو آن دسته از یهود بوده که در حال تدارک جنگ با پیامبر و مسلمانان بوده اند. به علاوه قتل او نیز علی القاعده به صورت فتک و غافل گیرانه نبوده است، زیرا ظاهر نقل این است که دستور آن به صورت علنی و رسمی بوده است، و معمولًا چنین دستوراتی به طور طبیعی به اطلاع افراد مورد نظر می رسیده است.

۵- ابورافع یهودی. او در عداوت و دشمنی با پیامبر پشتیبان ابن اشرف بود و همچنان به ایذاء آن حضرت ادامه می داد؛ و قتل او در خیبر انجام شد.

---

(۱)- المصنّف عبدالرّزاق، ج ۵، ص ۲۰۴؛ طبقات ابن سعد، ج ۲، ص ۲۳؛ و چند کتاب دیگر.

(۲)- البدایه والنهایه، ج ۴، ص ۸؛ سیرهٔ ابن اسحاق، ص ۳۱۹ و ۳۲۰.

یادآوری می شود: کشتن ابن اشرف توسط طایفهٔ اوس بود و قوم خزرج با خود گفتند: نباید طایفهٔ اوس بر ما پیشی گیرند و لذا تصمیم گرفتند ابورافع را بکشند و از پیامبر اجازه گرفتند و آن حضرت نیز اجازه دادند .... «۱» با توجه به نقش ابن اشرف- که ذکر او در مورد سوم از این دسته گذشت- در تدارک جنگ با پیامبر و انتقام او از کشته شدگان در جنگ بدر و نیز سایر دشمنی های او با پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم وضعیت ابورافع نیز به خوبی روشن می شود.

۶- سلام بن حقیق. او از یهودیان اطراف مدینه و از خطبا و شاعران به نام منطقه بود که

مانند کعب بن اشرف در توطئه علیه مسلمانان جدیت داشت و کفار قریش را بر علیه آنان تحریک می کرد. او نیز بنابر برخی نقل ها به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم کشته شد. «۲»

بنابراین برخورد با وی جنبهٔ عقیدتی نداشته و او هم در تدارک جنگ با پیامبر بوده است.

لازم به ذکر است که افراد این دسته همگی از نقض کنندگان پیمان و محاربین با اسلام و مسلمانان محسوب می شوند. پس قتل آنان نه به خاطر صرف کفر یا ارتداد فکری بوده است، بلکه علاوه بر نقض عهد و پیمان، به خاطر شرکت در جنگی- هر چند بعضاً غیر علنی- با پیامبر و اسلام بوده است. و کشتن دشمن در حال جنگ به نحو غافل گیرانه جایز نیست و اساساً بر آن فتک و اغتیال صدق نمی کند؛ زیرا علاوه بر این که

---

(۱)- سیرهٔ ابن هشام، ج ۳، ص ۲۸۷؛ کامل، ج ۲، ص ۱۴۶؛ بحارالأنوار، ج ۲۰، ص ۱۳.

(۲)- سیره المصطفی، ص ۵۲۲.

یک هنجار معمول و متداول در جنگ در همهٔ زمان ها می باشد، مطابق روایتی در دین نیز تجویز شده است: «الحرب خدعه». «۱»

دستهٔ پنجم: کسانی هستند که پس از اسلام آوردن مرتد شدند و ادعای پیامبری نمودند، همچون: اسود عنسی، طلیحه، سجاح و مسیلمهٔ کذّاب.

در کتاب اوائل نوشتهٔ علّامهٔ شوشتری آمده: جزری می گوید: اول ارتدادی که در اسلام رخ داد ارتداد اسود عنسی بود ... که پس از ارتداد و ادعای پیامبری سه ماه بیشتر زنده نبود. و در شبی که به قتل رسید پیامبر خبر آن را به عنوان پیش گویی اعلام کردند. پس از

مرگ او طلیحهٔ اسدی و مسیلمه ادعای پیامبری نمودند، ولکن پس از وفات پیامبر به قتل رسیدند. «۲»

یادآوری می شود: کسی که از روی علم و عمد در مقابل پیامبر به حق و خاتم، مدّعی نبوّت و رسالت از سوی خداوند می شود در حقیقت اعلام جنگ با خدا و رسول او و همهٔ مسلمانان کرده است و حقوق آنان را مورد تعرّض قرار داده است، و دستور کشتن او نیز از مقولهٔ فتک و اغتیال نیست؛ زیرا یک دستور رسمی و علنی است.

پنج دستهٔ ذکر شده کسانی بودند که بنابر نقل تواریخ در زمان پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم مهدور الدم و محارب شناخته شده، بعضاً توسط مردم

---

(۱)- تهذیب شیخ طوسی، ج ۶، ص ۱۶۲؛ کافی، ج ۷، ص ۴۶۰؛ بحارالأنوار، ج ۹۷، (چاپ بیروت)، ص ۲۷؛ صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۲۶؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۸۱، ۹۰ و ۱۱۳؛ و چندین کتاب دیگر.

(۲)- اوائل، ص ۱۶.

کشته شدند و بعضاً دستور قتل آنان توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم صادر شد ولی در عین حال بعضی سرانجام توبه کرده و کشته نشدند.

[حرمت ترور در خارج از مرزهای اسلامی]

از آنچه گفته شد به دست آمد که فتک و اغتیال افراد مهدورالدم که در حال جنگ با اسلام و مسلمانان و یا تدارک و حمایت از آن نباشند از نظر دینی امری قبیح و مورد نهی است. و در این جهت فرقی نمی کند که این افراد در محدودهٔ کشور اسلامی باشند یا در خارج آن. و این تصور که چنانچه آنان در خارج کشور اسلامی باشند کشتن

آنها به شکل فتک جایز است زیرا به امنیت داخلی ضرری نمی زند، به چند دلیل مردود است:

۱- بر فرض این که مقصود از دارالکفر، سرزمین دشمن در حال جنگ با مسلمانان باشد، مطابق روایتی حضرت امیر علیه السلام از اجرای حدّ در سرزمین دشمن نهی کرده اند. «لایُقامُ عَلیٰ أَحَدٍ حَدٌّ بِأَرْضِ الْعَدُوّ». «لا أقیمُ عَلیٰ رَجلٍ حَدّاً بِأرْضِ الْعَدُوِّ حتّی یَخْرُجَ مِنْها مَخافَهَ أَنْ تَحْمِلَهُ الْحَمِیَّه فَیَلْحَقَ بِالْعَدُوّ». «۱»

یادآوری می شود: عموم این روایات شامل مسلمان و غیر مسلمان می شود.

البته ممکن است گفته شود: لحن روایات ذکرشده به لحن حکم حکومتی شبیه تر است تا لحن حکم الهیِ ثابت؛ و اگر از مقولهٔ حکم حکومتی باشد تابع شرایط متغیّر زمان و مکان است. و از همین رو قتل

---

(۱)- وسائل الشیعه، ابواب مقدمات الحدود، باب ۱۰، حدیث ۱ و ۲.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۰۴

ابی رافع یهودی- بنابر نقل سیرهٔ ابن هشام «۱» و کامل «۲» و بحار «۳»- در خیبر انجام شد که جزو سرزمین دشمن بود. ولی ممکن است گفته شود مقصود از «حدّ» حدّ شرعی است که از ناحیهٔ شارع تشریع شده است هرچند مجری آن امام مسلمین است؛ زیرا ما در باب حدود حدّی را که تشریع آن از قبیل حکم حکومتی باشد نیافتیم.

از طرف دیگر، مطلب ذیل روایت- که می فرماید: بدین علت که مبادا در اثر اجرای حدّ در سرزمین دشمن، شخص مورد حدّ به دشمن ملحق شود- شامل حدّ قتل نمی شود.

۲- دلیل دوم این که اجرای حدّ در خارج کشور اسلامی، یعنی در دارالکفرِ اصطلاحی که در حال صلح با مسلمانان است، اگر در حال صلح با مسلمانان است، در صورتی که

بر خلاف تعهدات بین المللی باشد کشور اسلامی که متعهد به آنها شده است نمی تواند شرعاً آن تعهدات را بدون نقض از طرف دیگر نقض نماید.

و بر فرض این که یک کشور اسلامی تعهدات بین المللی را قبول نکرده باشد، اقدام به ترور افرادی که در پناه کشوری دیگر- هر چند دارالکفر- باشند موجب فساد و خطراتی برای سرزمین اسلامی و مردم آن و تضییع حقوق آنان می گردد. و شاید به همین خاطر است که مرحوم مجلسی در پاورقی تهذیب الأحکام می گوید: «الأحوط فی زمان الهدنه ترک ما تثیر الفتنه»؛ «۴» زیرا بر فرض آن که تروری با حکم حاکم واجد

---

(۱)- سیرهٔ ابن هشام، ج ۳، ص ۲۸۷.

(۲)- کامل، ج ۲، ص ۱۴۶.

(۳)- بحارالأنوار، ج ۲۰، ص ۱۳.

(۴)- تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۲۴۶، پاورقی.

شرایط صورت گیرد ممکن است با مصلحت مهمّی مزاحمت کند، مانند این که نقض قوانین بین المللی شود، ایجاد فتنه کند و موجب مفسدهٔ بالاتری گردد، یا این عمل باعث قتل و خونریزی و کشته شدن افراد بی گناه و تحریک مخالفان برای عمل متقابل یا بدفهمی نسبت به اسلام گردد.

۳- اگر کشور اسلامی تعهدات بین المللی را پذیرفته باشد باید به آنها پایبند باشد؛ و لذا به هر دلیل حق ندارد برای مردم سایر کشورها ایجاد ناامنی کند.

گذشته از همهٔ موضوعاتی که در صفحات گذشته توضیح داده شد، در مورد آنچه در مورد نقل های تاریخی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آمده است، تذکر این نکته ضروری است که اعتبار نقل های تاریخی برای صدور فتوا، چندان نیست که به

تنهایی اطمینان آور باشند. عمدهٔ تاریخ نگاران از ثبت انگیزه هایی که منجر به برخی احکام یا حوادث تاریخی شده اند، بازمانده اند؛ چرا که پی بردن به تمام زوایا و نقاط تاریک حوادث گوناگون، در زمان ما- که رشد علم و تکنولوژی، رسانه های مختلف و حساسیت های مفسران و تحلیل گران آنها را شاهد هستیم- امری بعید و شاید ناممکن است، تا چه رسد به امکانات و حساسیت های اندک معاصران پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم و یا تاریخ نگارانی که پس از یک یا دو قرن از وقوع حوادث، دست به قلم برده و تاریخی بسیار مختصر از زندگانی

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۰۶

رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را نگاشته اند و بسا برخی منابع آنها اسرائیلیات یا جعلیّات بنی امیّه و دیگران بوده است.

[پرسش چهاردهم: احکام برده گیری و برده داری در زمان کنونی]

[برده داری در اسلام و در زمان کنونی]

پرسش چهاردهم: آیا احکام برده گیری و برده داری را- که امروزه ضدّ بشری تلقی می شوند- از احکامی می شمارید که تنها موضوع آنها در این زمان منتفی شده است، و یا از احکام امضایی و موسمی می دانید که ویژهٔ جامعهٔ صدر اسلام بوده و اکنون منسوخ شده است و در عصر کنونی در صورت تحقق موضوع آن نیز شرعاً ممنوع است؟

جواب: از مجموع احکام و برخوردهای اسلام نسبت به مسألهٔ برده داری، چنین استنباط می شود که اسلام به مبارزهٔ با پدیدهٔ برده داری برخاسته است تا در فرصت مناسب آن را ریشه کن کند. قرائن و مدارک بر این نظر و روش شریعت اسلامی را در مناسبت های مختلف می توان مشاهده کرد. برخی از آن مناسبت ها و موارد عبارتند از:

۱- «حق تسلط آدمی بر نفس خویش» یکی از حقوق فطری بشر و مورد

پـذیرش و تأکیـد شـریعت اسـلامی است. به همین دلیل در بحث های مربوط به «حکومت و ولایت» همگان اقرار کرده اند که اصل اوّلیِ عقلی، عدم ولایت هر انسانی است بر دیگری. بنابراین، اثبات تسلّط و ولایت بر غیر، محتاج به دلایل اطمینان آوری است که پس از آن ولایت بر دیگری پذیرفته می شود. مثل ولایت پدر بر فرزند، یا ولایت حکومت منتخب بر شهروندان و .... تردیـدی نیست که برده داری، مسـتلزم ولایت بسیاری از آدمیان بر بسـیاری از همنوعان خویش است و از این جهت، امری بر خلاف قاعدهٔ سلطه و استثنایی است؛ و بر خلاف

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۰۷

حق طبیعی و فطری آنانی است که به بردگی گرفته می شوند.

۲- پـذیرش موارد برده گیری و برده داری که اسـتثنایی و طبعاً خلاف قاعده می باشد مبتنی بر «ضـرورت» است. در این امر نیز تردیدی نیست که «الضـرورات تتقدر بقدرها»؛ ضـرورت ها به اندازه ای که ضـروری باشند، مجاز شمرده می شوند. به عبارت دیگر اگر مورد اضـطراری پیش نمی آمـد، آن موارد اقتضای ممنوعیت را داشـتند و تنها عاملی که موجب عـدم ممانعت شـده است، ضرورت خاصی است که بهره گیری از آن را مجاز شمرده است.

۳- حکم برده داری از احکـام تأسیسـی شـارع نیست، بلکه از احکـام امضـایی است. بنـابراین برای کشف علت پـذیرش آن از سوی شارع مقدس باید در پی کشف علت یا حکمت امضای حکم این موضوع اجتماعی برآمد.

اگر اساس این موضوع مطلوب شارع می بوده، به ترغیب و تشویق به استرقاق بشـر و برده فروشـی و توصـیه به رفتارهایی که به تکثیر برده داری منجر می گردد و جلوگیری از آزادی آنان و ... می پرداخت، و اگر اساس آن بر خلاف

خواست اوّلی شارع و صرفاً از سر ناچاری تجویز شده باشد، طبعاً از استرقاق انسان ها منع نموده و به پرهیز از بردگی و برده فروشی و در نظر گرفتن راه هایی برای تقلیل بردگان و آزاد سازی آنان و ... توصیه می فرماید.

۴- تردیدی وجود ندارد که شارع مقدس، برای آزادسازی بردگان و رفتار انسانی با ایشان توصیه های فراوان و مؤکدی کرده است؛ و به

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۰۸

بهانه های مختلف از پیروان شریعت خواسته است تا برده ای را در راه رضای خدا آزاد کنند و ثواب آن را از برخی عبادات بیشتر دانسته است.

همچنین در بیانات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم عبارات مختلفی آمده است که برده فروشی را ناپسند می شمارد؛ یا بندگی برخی انواع بردگان را باطل اعلام می فرماید، مانند نهی از اینکه کسی به خاطر نیاز مادی خود را به عنوان برده بفروشد، و یا از برده گرفتن پدر و مادر.

پس معلوم می شود که «آزادی بردگان» مطلوب خدا بوده است و نه «برده گرفتن آنان».

و به طور کلی بردگی هایی که در عهد اسلامی در کشورهای جهان انجام می گرفته به دو صورت بوده است؛ یکی به این شکل که افرادی قدرتمند و متموّل به زور و قدرت به مناطق محروم و عقب افتاده مانند آفریقا و جاهای دیگر یورش می برده اند و افرادی را به بردگی می گرفته و در بازارهای جهان آنها را می فروخته اند. این نوع بردگی به لحاظ انسانی بدون شک ظلم است و با کرامت بنی آدم که در آیهٔ ۷۰ از سورهٔ اسراء به آن اشاره شده است منافات دارد و در اسلام هیچ گاه چنین بردگی تأیید و

امضا نشده است. خداوند انسان را آزاد آفریده و کسی حق ندارد انسان دیگری را برده گرفته و او را استثمار کند و با اجبار او را وادار به کار برای دیگری کند. حضرت امیر علیه السلام دربارهٔ بردگی فکری و تن دادن به ذلّت می فرمایند: «لا تَكُنْ عَبْد غَيْرِكَ و قَدْ جَعَلَكَ اللّٰهُ حُرّاً» «۱» حال چه رسد به بردگی واقعی و تسلیم کامل دیگران شدن؛ و در منابع آیات و

---

(۱)- نهج البلاغه، نامهٔ شمارهٔ ۳۱.

روایات و سیرهٔ پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمهٔ معصومین علیهم السلام هیچ جایی دیده نشده که چنین بردگی را تجویز کنند.

اما صورت دیگری که در آن عصر معمول بوده، در جایی بود که جنگ اتفاق می افتاد و افرادی از دشمن را زنده اسیر می گرفته اند، کاری که هم اکنون در تمام جنگ ها مرسوم است که افرادی را از طرف مقابل به اسارت می گیرند. در آن زمان این اسیران بندگان لشکر مقابل می شده اند و باید با کار کردن و راه های دیگر خود را آزاد کنند، وگرنه در اختیار دولت ها و از آن جمله در جنگ های مسلمانان از آن بیت المال مسلمین بوده اند. این نوع اسیر گرفتن که در قرآن در چند آیه به آن اشاره شده (از جمله آیات ۶۷ و ۷۰ سورهٔ انفال) نوعی روش نگهداری اسرا بوده است، که در اسلام قوانینی برای رعایت حقوق و شئون آنها آمده است؛ مانند حق خوراک و پوشاک، عدم اذیت و آزار و چگونگی آزاد شدن آنها.

این نکته نباید از نظر دور بماند که شیوهٔ تعامل با بردگان در اسلام آن چنان

شایسته بوده که در شهرهای اسلامی جمعی از فقهای بزرگ آن عصر از بردگان بودند؛ مانند حسن بصری، ابن سیرین، عطا، مجاهد، سعید، سلیمان، زید بن اسلم، نافع، ربیعه الرأی، طاووس و عطار بن عبداللّه؛ و مادر برخی از ائمه علیهم السلام نیز از همین کنیزان آزاد شده و پاکدامن بوده اند. و جمعی دیگر نیز پیشینهٔ بردگی داشته اند و با آزاد شدن در جمع علما و قاریان جهان اسلام قرار گرفته اند.

این که در جنگ برای شکست دشمن افرادی از آنها را بگیرند، روشی بوده که در آن عصر در همهٔ کشورها رایج بوده است و افرادی را

که اسیر می گرفته اند، برده می کردند و اسلام در آن شرایط جامعهٔ جهانی نمی توانسته یک طرفه از آن پرهیز نماید و در نتیجه در جنگ هایی که برای آن اتفاق می افتاده به برده دادن تن داده ولی برده نگیرد؛ این امری نامعقول است.

همچنین اسلام نمی توانست نظام بردگی را که سابقهٔ تاریخیِ بسیار طولانی داشت، با یک فرمان و دستور الغا نماید؛ اما تدریجاً و با اعمال تدابیری درصدد حذف آن از گردونهٔ جامعه برآمد.

در اسلام برای آزاد نمودن بردگان تدابیر زیادی معیّن گشت؛ از جمله این که ثواب فراوان برای عتق رقبه مقرر شد و نیز آزاد نمودن برده جزو قوانین حقوقی و کیفری قرار داده شد و برای بسیاری از گناهان و یا کارهای دیگر آزادی حدّاقل یک برده لزوماً به عنوان کفاره قانونی شد.

در کتب فقهی فقها نیز فصلی مستقل به نام «عتق رقبه»- نه رقّیت- تدوین شده که روش های آزاد نمودن برده و حقوق بردگان در آن به تفصیل ذکر شده است.

به

عبارت دیگر از آنجا که نظام بین الملل در عصر تشریع پدیدهٔ برده داری را پذیرفته بود و همگان به آن ملتزم بودند و به راحتی از آن دست نمی کشیدند، توجه اسلام به مبارزهٔ منفی با پدیدهٔ برده داری مبتنی شد. به همین جهت بر «عدم مطلوبیت» آن نزد خدای سبحان تأکید شد و رضای خدا در «آزاد کردن بردگان» تعریف شد.

بنابراین عدم تحریم، ناشی از رواج عملی آن پدیده و انس نظری جامعهٔ بشری نسبت به آن بوده است. اگر انس نظری و رواج عملی

نمی بود، همهٔ دلایل برای ممنوعیت شرعی این پدیدهٔ نامطلوب شارع فراهم می شد.

آنچه در دو قرن اخیر به عنوان مبارزه با بردگی انجام گرفته است بیشتر همان مبارزه با شکل اول از بردگی است، وگرنه شکل دوم آن که مربوط به اسرای جنگی است در بعضی جاها به مراتب بدتر و سخت تر از بردگی در عصر اسلام در گرفتن اسیران جنگی است، هر چند اسم بردگی بر آن اطلاق نمی شود.

به هر حال امروزه چون موضوع بردگی از گردونهٔ جامعه خارج شده است، از نظر اسلام نیز جایز نمی باشد. برده گیری در عصر اسلام از قبیل مقابلهٔ به مثل بود (یعنی کفار نیز از مسلمانان در حال جنگ برده می گرفتند) که امری مورد قبول عقل و عقلا می باشد و امروز به کلی عرف زمان تغییر کرده و برده گیری برطرف شده است. و فرض این که برده گرفتن مجدداً در عرف زمان ما رایج شود و امر به قهقرا بازگردد فرض بسیار بعیدی است و اگر فرضاً چنین شد طبعاً اسلام از روی اضطرار و مقابله به

مثل به آن تن خواهد داد. پس هم اکنون حکم برده گیری و برده داری به لحاظ عدم تحقق موضوع آن فعلیّت ندارد.

[پرسش پانزدهم: در نظام حکومتی اسلام آیا شکنجه به طور مطلق ممنوع است؟]

[نظام اسلامی و شکنجه]

پرسش پانزدهم: در نظام حکومتی اسلام آیا شکنجه به طور مطلق ممنوع است یا در برخی شرایط در صورت وجود مصلحت اقویٰ و بنابر حکم قاضی واجد شرایط- هر چند تحت عنوان تعزیر- مشروعیت می یابد؟

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۱۲

جواب: شکنجه به معنای مصطلح در اسلام مطلقاً ممنوع است. آنچه معادل تقریبی آن می باشد عنوان تعزیر است. تعزیر در لغت به معنای منع، تأدیب و ملامت کردن است؛ و در اصطلاح فقهی تقریباً به همین معنا به کار می رود، منتها با محدودیت هایی همراه است که در جای خود بیان کرده ام.

تعزیر در اسلام برای جرم ثابت و قطعی است، یعنی جرمی که در محکمۀ صالح ثابت شده باشد؛ نه برای اثبات جرم یا گرفتن اعتراف و اقرار. اعترافی که با تعزیر گرفته می شود هیچ ارزش حقوقی و شرعی ندارد و محکمه نمی تواند به استناد آن، متهم را محکوم کند.

مسأله ای که باقی می ماند موردی است که امر اهمّی نظیر دفع خطر از جان و عرض مردم و یا نظام صالح اجتماعی توقف کامل بر اظهار مطلبی از کسی داشته باشد و او از اظهار آن استنکاف ورزد؛ در این صورت با تحقق شرایط زیر می توان وی را تعزیر کرد:

۱- قاضی جامع الشرایط به این تشخیص دست یابد.

۲- تعزیر کمتر از اقلّ حدّ باشد.

۳- گرفتن اطلاعات از راه های مشروع دیگری غیر از تعزیر ممکن نباشد؛ زیرا تعزیر نوعی تصرف در امر دیگری است و ولایت بر آن مخالف اصل اوّلی می باشد، و قدر متیقّن آن که بتوان

بر خلاف اصل اوّلی عمل کرد جایی است که مصلحت مهمتری- مانند حفظ نفوس محترمه یا حقوق مهمّه- در بین بوده و راه استیفای آن منحصر به تعزیر می باشد.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۱۳

۴- شخصی که از اظهار مطلب استنکاف می ورزد، شرعاً به لزوم اظهار و حرمت کتمان اعتقاد و توجه داشته باشد و با این وجود از اظهار آن خودداری کند.

۵- قاضی واجد شرایط یقین کند که وی شرعاً به لزوم اظهار و حرمت کتمان اعتقاد دارد و علیرغم توجه به وجوب شرعی اظهار مطلب، از بیان آن استنکاف می ورزد.

باید توجه داشت در صورت تحقق این شرایط، اظهار و اقراری که از این راه به دست می آید تنها برای استیفای مصلحت اهمّ کارایی دارد و نمی تواند مستند شرعی برای محکومیت وی و استناد قاضی شرع به آن باشد؛ زیرا روایاتی که دلالت می کند بر عدم اجرای حدّ و تعزیر بر کسی که در زندان یا در اثر ترس و یا فشار بدنی بر کاری اقرار می کند، شامل این مورد نیز می شود. در این رابطه به جلد دوم دراسات فی ولایه الفقیه، صفحهٔ ۳۷۸ مراجعه شود.

یادآوری می شود چنین موردی که قاضی جامع الشرایط یقین پیدا کند که کسی اعتقاد و توجه به لزوم شرعی اظهار و حرمت کتمان مطالبی دارد که کیان اسلام یا نظام اجتماعی توقف کامل بر آن دارد، در مقام عمل بسیار دشوار است؛ زیرا از قبیل اطلاع از قلب و ضمیر انسان هاست.

و به طور کلی در این قبیل موارد که احتمال سوء استفاده و تضییع حقوق افراد وجود دارد، شارع مقدس بیشترین تمهیدات را برای رعایت احتیاط و جلوگیری

از سوء استفاده به کار برده است.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۱۴

[پرسش شانزدهم: ملاک حقوق فطری و رابطهٔ آن با اصالهالحظر]

[حقوق فطری و فقه سنّتی، ملاک حقوق فطری و رابطهٔ آن با اصالهالحظر]

پرسش شانزدهم: حضرتعالی در «رسالهٔ حقوق» به حقوق اساسی و بنیادینی اشاره کرده اید که «محصول ضرورت ها و مقتضیات خاص اجتماعی و شرایط زمانی و مکانی نیست» و «قبل از هر چیز حق هایی فطری هستند و لذا فی نفسه ثابت، غیر قابل سلب و ذاتی می باشند و انسان ها به خاطر انسان بودنشان و به دلیل کرامت انسانی باید از آنها برخودار باشند. این گونه حق ها ریشه در قانون گذاری یا ارادهٔ حکومت ندارند، بلکه ریشه در فطرت داشته و از بدیهیات عقل عملی به شمار می آیند و دیدگاه شریعت نسبت به آنها نیز ارشادی است». (رسالهٔ حقوق، چاپ چهارم، ص ۱۵)

اولًا: آیا پایبندی به این سخنان مستلزم بازنگری در فقه سنّتی نخواهد شد؟

ثانیاً: برای شناسایی این دسته از حقوق چه ملاکی وجود دارد؟ و اگر در متون دینی به مواردی برخورد کردیم که با این گونه حقوق در تعارض بود، کدام یک مقدم اند؟

ثالثاً: حضرتعالی برخلاف مشهور اصولیّون و فقها برائت عقلی را قبول نداشته و عقلًا قائل به اصاله الحظر هستید؛ این مبنای جنابعالی با دیدگاه فوق چگونه قابل جمع است؟

جواب: اولًا: از آنجا که فقه اسلامی بر اساس پرسش ها و نیازها و واقعیات زمان های مختلف تدوین شده و فقهای عظام احکام آنها را از آیات و روایات استنباط کرده اند، و امروزه بسیاری از این پرسش ها و

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۱۵

نیازها دگرگون شده است، باید در فقه اسلامی با استفاده از همان روش اجتهاد سنّتی و با استناد به آیات و روایات از دو جهت تحول و بررسی جدید ایجاد

شود:

۱- بررسی تازه در اصول و قواعد فقه. امروز با وجود نیازها و پرسش های جدید که در گذشته مطرح نبوده اگر اصول و مبانی مورد بازنگری قرار گیرد و در احکام غیر تعبّدی اسلام که مصالح و مفاسد آنها مخفی نباشد به جستجوی ملاکات این گونه احکام و روش کشف آنها با استفاده از متون دینی و سیرهٔ معصومین علیهم السلام و شناخت شرایط زمانی و مکانی صدور احکام پرداخته شود، به یقین نکات تازه و احکام جدیدی به دست خواهد آمد که پاسخگوی نیازهای امروز جامعهٔ اسلامی خواهد بود.

۲- تحوّل در تنظیم ابواب فقه و ایجاد باب های جدید بر اساس استنباطهای جدید که بتواند همهٔ ابعاد مسائل ازجمله حقوق و آزادی های جامعه را در بستر تعالیم اسلامی پیش بینی و تضمین کند.

اموری که در گذشته به این شکل مطرح نبوده است؛ مانند حقوق کارگران، احزاب و تشکل های دیگر، رسانه ها و ....

ثانیاً: به نظر می رسد ملاک و شاخصهٔ حقوق اساسی و فطری، فرا زمانی و مکانی بودن آنها و ثبات و دوام آنها در همهٔ شرایط و احوال و در جوامع مختلف با تفاوت های آنها در فرهنگ و دین و آداب و سنن است. این گونه حقوق که ناشی از جغرافیای خاصّ و زمان مشخصی نیست، اصولًا ناشی از مصالح ذاتی انسان هاست و صرف انسانیت

انسان منشأ اعتبار آنها می باشد. و طبعاً اگر این گونه حقوق به رسمیت شناخته شود و انسان ها از آنها بهره مند گردند عدالت در این جهت تأمین خواهد شد.

متون دینی نیز که هدف آنها هدایت بشر و تأمین عدالت است با چنین حقوقی که ناشی از

مصالح ذاتی انسان ها و متکی به انسانیت انسان می باشد علی الاصول تعارضی نخواهد داشت. بلی ممکن است بعضی متون روایی غیر معتبر یا بعضی برداشت ها از متون معتبر و قطعی، با این گونه حقوق در تعارض باشد؛ که در این موارد با ردّ فروع بر اصول و مقیاس قرار دادن محکمات قرآن و سنّت و عقل، آنچه حق است به دست می آید.

و ثالثاً: قائل به أصاله الحظر بودن با حقوق اساسی که به کرامت ذاتی انسان ها مربوط است، منافاتی ندارد؛ زیرا بنابر جهان بینی الهی مبدأ تمام موجودات و از جمله انسان و حقوق ذاتی و فطری او، خدای متعال است. و از آیات و روایات متعددی- که در رسالهٔ حقوق به آنها اشاره شده است- استفاده می شود که خدای متعال انسان را بدون ملاحظهٔ عقیده و فکر آنها از نظر انسانیت دارای حقوقی می داند، و آیهٔ شریفهٔ «وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنِی آدَمَ ...» «۱» و آیات و روایات مشابه آن اشاره به این مطلب است.

و أصاله الحظر مربوط به رتبهٔ قبل از اعطای حقوق از سوی خداوند به بندگان است؛ یعنی اگر خداوند این کرامت ذاتی و شرافت را برای انسان ها قرار نداده بود، حقوق ناشی از آن نیز اعتبار نمی شد.

---

(۱)- سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۷۰.

[پرسش هفدهم: تساوی انسان ها در حقوق فطری و علت تفاوت آنان در بخشی از احکام]

[تساوی انسان ها در حقوق فطری و علت تفاوت آنان در بخشی از احکام]

پرسش هفدهم: با توجه به سؤال پیشین و با در نظر گرفتن مواد اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر که مورد توافق اجمالی عقلا در عصر حاضر قرار گرفته است، مستدعی است دیدگاه خود را در زمینه های زیر بیان فرمایید:

الف- اگر انسان از جهت انسانیت خویش محترم و دارای حقوقی است، آیا همهٔ افراد

بشر در استیفای حقوق انسانی- اعم از حقوق مدنی، جزایی و تجارت- و نیز تصدّی مشاغل مختلف، با یکدیگر برابرند؛ یا نوع دین و مذهب آنان در این زمینه موضوعیت دارد و موجب برخورداری یا محرومیت آنان از این قبیل حقوق می گردد؟

ب- آیا زنان و مردان در بهره برداری از حقوق انسانی متساویند؟ در این صورت، امتیازات ویژهٔ مردان در احکامی همچون: نکاح، طلاق، حضانت، شهادت، قضاوت، ولایت، دیات، ارث و ... چگونه توجیه می شود؟

ج- اگر انسان ها در دنیا- و نه از حیث تکلیف- در انتخاب دین و عقیده، ابراز آن، تغییر آن، عمل بر طبق آن، و یا ترک اعمال دینی آزادند، احکام فقهی مرتد- اعم از فطری یا ملی با همهٔ شقوق آنها- چگونه ارزیابی می گردد؟ همچنین چرا در برخی شرایط تارکان واجبات دینی مستوجب تعزیر هستند؟

جواب: الف: انسان از جهت انسانیت خویش محترم و دارای حقوقی است و همهٔ افراد بشر در استیفای حقوق انسانی اعم از حقوق عمومی، مدنی، جزایی و تجارت با یکدیگر برابرند، یعنی می توانند در

استیفای حق خود تلاش کنند و منصب هایی را از آن خود کنند؛ اما باید دانست که اساساً ثبوت حق تصدی منصب اجتماعی برای هرکسی مشروط به صلاحیت او برای آن منصب و به این است که اکثریت مردم هم او را برای آن منصب بپذیرند. از آن طرف اسلام به مسلمانان یادآوری کرده است که نباید غیر مسلمان بر شما حکومت کند: «وَ لَنْ يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»؛ «۱» و نیز فرموده: شما کسی که خدا و پیامبر و قیامت را قبول ندارد برای خود

دوست و ولیّ نگیرید. و نیز به مؤمنان دستور داده است به کسانی که فاسق و فاجر و خلاف کار هستند و عدالت ندارند مسئولیت و شغل حساس ندهید. و بر این اساس در یک جامعه ای که اکثریت آن مسلمان می باشند تصدی غیرمسلمان برای منصبی که نوعی سلطه را بر مسلمانان به همراه داشته باشد مشروعیت دینی نداشته و طبعاً مخالف خواست و حق اکثریت آن جامعه می باشد و در هیچ جامعه ای هیچ فرد یا گروهی حق ندارد حق اکثریت آن جامعه را نادیده بگیرد. همچنین است کسی که صلاحیت اخلاقی نداشته یا دانش و نیروی لازم را برای ادارهٔ آن جامعه نداشته باشد؛ و این بر خلاف حقوق بشر نیست. مذهب و دین از نگاه متدیّنان برای کسانی که آن دین و مذهب را ندارند، نوعی فقدان شرایط است و کسی که فاقد شرایط پذیرفته شده نزد اکثریت جامعه است حق حاکمیت بر آنان را ندارد و حقوق بشر هم این حق را به آنان می دهد کسانی را که فاقد شرایط تشخیص می دهند برای تصدی امور مهم خود کاندیدا و انتخاب نکنند.

---

(۱)- سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۱۴۱.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۱۹

بدیهی است طبق آنچه ذکر گردید تصدی پست های غیرکلیدی که چنان سلطه ای را از سوی غیرمسلمان بر مسلمان نداشته باشد هیچ منع شرعی ندارد.

ب: زنان و مردان در استفاده از حقوق انسانی و فطری مساوی هستند؛ اما به چند نکته باید توجه شود:

۱- معمولًا هر حقی طرفینی است؛ یعنی اگر کسی بر دیگری حقی دارد او هم بر این شخص حقی دارد و هر حقی برای یک طرف مستلزم تکلیفی است

برعهـدهٔ طرف دیگر. مثلًا اگر مرد بر همسـرش حقی دارد او هم متقابلًا حقی بر شوهرش دارد و حق هر کـدام مسـتلزم تکلیفی است بر عهدهٔ دیگری. همچنین است حقوق متقابل پدر و مادر و اولاد و نیز حکومت و مردم.

تنها موردی که می توان حقِ بـدون تکلیف را فرض و قبول کرد، در مورد خـدای متعال است که بربنـدگان خود حقوقی دارد ولی در مقابل، به کاری که مأمور به انجام آن باشـد مکلّف نیست؛ هرچند از روی فضل و رحمت بیکران خود همواره فیض و رحمت خویش را بربندگان گسترانیده بلکه برخود واجب دانسته است: «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ». «۱»

۲- هر حق و تکلیفی برای مرد و زن بایـد بر اساس عـدالت باشـد؛ و عـدالت به معنای تساوی زن و مرد در همـهٔ جهات نیست. بلکه به این معناست که به هر کس هر آنچه استحقاق دارد داده شود و به آنچه توان

---

(۱)- سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۵۴.

دارد تکلیف شود. بـدیهی است ساختـار وجودی زن و مرد و خصوصـیات جسم و روح و طبع و نیـاز آنـان تفاوت می کنـد؛ و تکالیف و حقوقی که در تشـریع ملاحظه شـده است بایـد مطابق ظرفیت و توان و نیاز هر کـدام باشد، و گرنه ظلم به او خواهد بود. و این تفـاوت نه از نظر کرامت انسـانی و ارزش گـذاری نسـبت به آنان است تا گفته شود: لازمـهٔ این تفاوت این است که ارزش یکی بیش از ارزش دیگری اسـت؛ بلکـه از ایـن نظر اسـت که تکـالیف و حقـوق بایـد مطـابق بـا فطرت و خلقت افراد و استعدادها و توانایی ها

و نیازهای آنان باشد. و عدالت به این معنا اقتضا می کند تکالیف دشوار و مسئولیت های سنگینی که توانایی جسمی و روحی زیادی می طلبد از زن که انسان ظریف و لطیف و به تعبیر حضرت امیر علیه السلام «ریحانه» «۱» است، برداشته شود. و این درحقیقت عنایت و لطفی است از ناحیهٔ شارع نسبت به زن، نه تحقیر یا بی ارزش دانستن او یا دادن امتیاز به مرد. بعضی از امور مذکور در سؤال نظیر:

ولایت و قضاوت از این نمونه است؛ چنان که جهاد نیز از این نمونه می باشد.

از طرف دیگر منصب ولایت و قضاوت اصولًا مقتضی حضور والی و قاضی در محافل مردها و اختلاط و مذاکره با آنان و یا احیاناً مشاهدهٔ مشاجره و مخاصمه طرفین دعوا است؛ و طبعاً منافی با تستّر و حفظ زن از نامحرم و لطافت روح او می باشد؛ و روشن است که زن به خصوص اگر جوان باشد بیشتر در معرض طمع دیگران و فتنه گران و وقوع در فتنه می باشد. از این رو شارع این گونه مشاغل و مناصب را از او برداشته

---

(۱)- «فإنّ المرأه ریحانه و لیست بقهرمانه.»، نهج البلاغه (صبحی صالح)، نامهٔ ۳۱.

است نه به خاطر تحقیر او، بلکه به خاطر این که تستّر و تحفّظ برای او در این گونه مشاغل کار بسیار سنگین و سخت است.

۳- تفاوت ساختار زن و مرد از نظر تدبیر و عواطف نیز قابل انکار نیست. معمولًا در زن ها احساسات و عواطف بیشتر از مردها مشاهده می شود؛ و این البته به معنای کم ارزشی زن ها از نظر انسانیت و کمال معنوی نیست. اما مستلزم آن

است که اموری که نیاز به عواطف زیاد دارد مانند تربیت کودک و حضانت وی و تدبیر امور منزل بر عهدهٔ زنان باشد و اموری که شدت و غلبهٔ عواطف و احساسات آنها ممکن است ضرر داشته و آثار سوئی به دنبال داشته باشد از زنان برداشته شود؛ مانند طلاق، شهادت، جهاد، ولایت و قضاوت. در این گونه امور این خطر که انسان تحت تأثیر عواطف خود قرار گیرد، وجود دارد و عواقب نامطلوبی بر خود زنان و جامعه به دنبال خواهد داشت.

لازم به ذکر است که چنین نیست زن در طلاق و شهادت به کلی حقی نداشته باشد. زن در طلاق می تواند ضمن عقد نکاح شرط کند که در موارد خاصی که مورد نظر زن باشد او به وکالت بلاعزل از طرف شوهر حق طلاق دادن خود را داشته باشد؛ و شوهر با قبول این شرط نمی تواند مانع طلاق شود. و نیز در فرض نبودن چنین شرطی، چنانچه شوهر حقوق همسر را نادیده گرفت و حاکم صالح نتوانست با تذکر و اجبار او را به تأمین حقوق وادار کند، با به حرج افتادن زن به واسطهٔ همسری با آن مرد و تقاضای طلاق از طرف زن، حاکم می تواند مرد را وادار بر طلاق زن نماید و در صورت استنکاف او خودش زن را طلاق دهد.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۲۲

و در شهادت به طور کلی امور و حقوقی که مالی باشد یا به نحوی مرتبط با مال یا متعلق به آن باشد، شهادت زن ها به ضمیمهٔ شهادت مردها و یا به ضمیمهٔ قسم مدّعی مقبول و نافذ است. مانند: دیون به معنای عام

آن، که قرض، ثمن مبیع، ثمن بیع سلف و هر آنچه در ذمّه باشد، غصب، عقود کلیهٔ معاوضات، وصیت به امر مالی، جنایت های موجب دیه نظیر جنایت خطایی و شبه عمد و کشته شدن فرزند توسط پدر، کشته شدن کافر ذمّی، و حتی اصل نکاح، اصل خیار و زمان آن، حق الشفعه، فسخ عقد و هر آنچه متعلّق به اموال باشد را شامل می گردد.

همچنین در برخی حقوق و اموری که اطلاع بر آنها برای مردها معمولًا مشکل است، شهادت زنان حتی بدون ضمیمهٔ شهادت مردها و یا قسم مدّعی قبول خواهد شد؛ مانند: شهادت بر ولادت، بکارت، حیض شدن، عیوب باطنی زن ها و شهادت بر تحقق رضاع. البته در این فرض باید حدّاقل چهار زن شهادت دهند. اما شیخ مفید و سلار (دیلمی) شهادت دو زن مسلمان و عادل را در امور ذکر شده کافی و نافذ می دانند. «۱»

اما در اموری که به هیچ نحو مالی یا مرتبط با مال نباشند، شهادت زن ها- هر چند با ضمیمهٔ شهادت مردها یا قسم مدّعی- قبول نخواهد شد، مانند شهادت بر امری که موجب قصاص و یا عفو از آن شود، شهادت بر نسب، هلال و نیز شهادت بر اسلام، بلوغ و رجوع از طلاق و وصیت و وکالت.

---

(۱)- مفاتیح الشرایع، ج ۳، ص ۲۹۱.

ولی ابن ابی عقیل گفته است: هرگاه زنان مورد وثوق باشند شهادت آنان همراه با مردها در تمام امور نافذ و مورد قبول است. همچنین شیخ طوسی در مبسوط و ابن جنید شهادت زنان همراه با مردان را در طلاق و خلع نافذ دانسته اند. «۱»

یادآوری می شود: آنچه

در مورد زن ها نسبت به غلبهٔ احساسات آنان بر تدبیر یا عدم آن در مردها گفته شد، ملاک غالب افراد می باشد نه همهٔ آنان؛ و قانون گذار- اعم از این که قانون الهی باشد یا بشری- به حسب اکثر و موارد غالب موضوع، قانون گذاری می کند.

همچنین باید دانست:

[حکمت یا علت تفاوت بین زن و مرد در روایات]

۱- آنچه ذکر شد فقط حکمت عدم قبول شهادت زن در موارد ذکر شده است نه علت تامهٔ آن.

در روایت علل الشرایع و عیون الاخبار نیز آمده است که محمد بن سنان می گوید: حضرت امام رضا علیه السلام در جواب سؤال از این که چرا شهادت زن ها در طلاق و هلال قبول نمی شود، فرمودند:

برای این که دید چشم آنها ضعیف است؛ و در طلاق زنان متمایل به همجنس خود هستند. «۲»

از این روایت فهمیده می شود که اولًا: عدم قبول شهادت زنان در

---

(۱)- مختلف الشیعه، ج ۸، ص ۴۵۵- ۴۵۴، ۴۶۴- ۴۶۳.

(۲)- وسائل الشیعه، کتاب الشهادات، باب ۲۴، حدیث ۵۰.

موارد ذکر شده امر تعبّدی نیست که ملاک و فلسفهٔ کامل آن قابل درک برای انسان ها نباشد؛ ثانیاً: ظاهر حدیث که می فرماید: «لِضعف بصرهنّ و ...» و نیز: «فلذلک لا تجوز شهادتهنّ الا فی موضع ضروره ...» این است که علت اصلی عدم قبول شهادت زنان در دو مورد فوق همان است که در روایت ذکر شده است؛ بنابراین اگر در موردی یقین پیدا شد که دید چشم زنی ضعیف نیست و یا متمایل به هم جنس خود در طلاق نیست، چه بسا ممکن است گفته شود وجهی برای عدم قبول شهادت آنان وجود ندارد.

همان گونه که در موضوع مشورت با زنان

که از حضرت امیر علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «إیّاک و مشاوره النّساء فإنّ رأیهنّ إلیٰ أفنٍ و عزمهنّ إلیٰ وَهْنٍ ...» «۱» پرهیز از مشورت با زنان را تعلیل کرده اند به این که رأی و فکر آنان ضعیف و تصمیم آنان سست می باشد. این تعلیل قطعاً شامل همهٔ زنان نمی شود، زیرا به یقین در بین آنان زنانی هستند که چنین نمی باشند. پس مقتضای تعلیل این است که اگر بعضی زنان دو صفت فوق را نداشته باشند مشورت با آنان مرغوب عنه نیست؛ چنان که اگر مردانی پیدا شدند که دارای دو صفت فوق باشند مشورت با آنان مشمول جملهٔ فوق خواهد بود. در حقیقت موضوع نهی در جملهٔ حضرت کسی است که رأی او ضعیف و تصمیم او سست باشد، خواه زن باشد یا مرد. در مورد تعلیل روایت علل الشرایع نیز چنین گفته می شود که موضوع حکم- یعنی عدم قبول شهادت- کسی است که

---

(۱)- نهج البلاغه (صبحی صالح)، نامهٔ ۳۱.

چشم او ضعیف است؛ و یا در طلاق به هم جنس خود متمایل است؛ و این دو صفت اگر در زنی نباشد شاید مشمول روایت نباشد؛ چنان که اگر مردی دارای دو صفت مزبور باشد بسا شهادت او نافذ نباشد.

[نقش عادات جاهلی در عدم رشد زنان]

۲- این احتمال وجود دارد که چون در ادوار گذشته و در عصر رسالت و امامت، زنان در اثر هنجار تاریخی و عادات و رسوم جاهلی به دور از رشد فرهنگی و اجتماعی بوده اند و تحمل آنان برای ورود به عرصهٔ مسائل مهمی همچون: قضاوت و شهادت و نظایر این ها بسیار کم بوده است، لذا

شارع حکیم این گونه امور را از آنان برداشته است.

برای این احتمال می توان به دو امر اشاره نمود:

یک: روایت سابق الذکر علل الشرایع که حضرت امام رضا علیه السلام عدم قبول شهادت زنان در اثبات هلال و طلاق را به ضعف دید چشم زنان در هلال و تمایل نوعی آنان به جنس خود در طلاق تعلیل کرده بودند.

بدیهی است این تعلیل به طور همیشگی و در همهٔ زنان مصداق نخواهد داشت و چه بسا در قبایل و اقوام و منطقه های گوناگونی تعلیل مذکور صادق نباشد. پس باید به مواردی که صدق می کند اکتفا نمود. و این خود دلیل بر احتمال فوق و ناظر بودن روایات مربوطه به شرایط و زمان و مکان خاص می باشد.

دو: روایاتی است که برای عدم قبول شهادت زنان در موارد خاصّی به جای «لا یجوز» و امثال آن، تعبیر به «لا أجیز» و مثل آن به کار رفته

است که ظهور در بیان حکم الهیِ دائمی ندارد؛ بلکه شبیه احکامی است که ناظر به شرایط خاص و زمان و مکان مخصوصی می باشند.

این روایات از این قرارند:

۱) از امام صادق علیه السلام دربارهٔ شهادت زنان در نکاح سؤال شد؛ فقال علیه السلام: «... و کان علیّ علیه السلام یقول: لا أجیزها فی الطلاق ... انّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم أجاز شهاده النساء فی الدین مع یمین الطالب ...». «۱» و در روایت دیگر (حدیث ۴۳) آمده است: «اجاز شهاده النساء فی الدین و لیس معهنّ رجل».

۲) و در روایت دیگری از آن حضرت آمده است: «سئل عن رجل مات و ترک

امرأته و هی حامل فوضعت بعد موته غلاماً ثم مات الغلام بعد ماوقع الی الارض فشهدت المرأه الّتی قبلتها أنه استهلّ و صاح حین وقع الی الارض ثم مات؟ قال علیه السلام: علی الامام أن یجیز شهادتها فی ربع میراث الغلام». «۲»

۳) عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «اجیز شهاده النساء فی الغلام صاح او لم یصح ...». «۳»

۴) از حضرت امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «أتی أمیرالمؤمنین علیه السلام بإمرأه بکر زعموا انها زنت، فأمر النساء فنظرن إلیها فقلن:

هی عذراء، فقال: ما کنت لأضرب من علیها (خاتم من اللّه) و کان یجیز شهاده النساء فی مثل هذا». «۴»

۵) از حضرت امام باقر علیه السلام روایت شده است که فرمودند: «قضی

---

(۱)- وسائل الشیعه، کتاب الشهادات، باب ۲۴، احادیث ۲، ۲۰ و ۴۳.

(۲)- همان، حدیث ۶.

(۳)- همان، حدیث ۱۲.

(۴)- همان، احادیث ۱۳ و ۴۹.

أمیرالمؤمنین علیه السلام فی وصیه لم یشهدها إلّاإمرأه فقضی أن تجاز شهاده المرأه فی ربع الوصیه». «۱»

۶) و در روایت دیگری آن حضرت فرمودند: «قضی أمیرالمؤمنین علیه السلام فی غلام شهدت علیه امرأه أنه دفع غلاماً فی بئر فقتله، فأجاز شهاده المرأه بحساب شهاده المرأه». «۲» و رواه الصدوق باسناده الی قضایا أمیر المؤمنین علیه السلام الا أنّه سقط قوله: «بحساب شهاده المرأه».

۷) همچنین از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «... و کان أمیرالمؤمنین علیه السلام یجیز شهاده المرأتین فی النکاح عند الانکار و لا یجیز فی الطلاق إلّاشاهدین عدلین ... قضی بذلک رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم و أمیرالمؤمنین علیه السلام بعده عندکم». «۳»

البته ممکن

است گفته شود مراد از اجازهٔ شهادت، انفاذ شهادت زن است که در امور مالی حتماً باید پذیرفته شود؛ لذا در برخی روایات فرموده: «علی الامام أن یجیز» و نفرموده: «للامام أن یجیز». اما از طرف دیگر در بسیاری از روایات ذکر شده تعبیر به «قضی» و نظیر آن دیده می شود؛ و این قرینه ای است بر این که مراد از اجازه در این روایات همان اجازه ای است که در شأن حاکم اسلامی می باشد.

با این فرض، احتمال فوق که روایات ذکر شده ناظر به وضعیت و شرایط خاص زنان آن زمان بوده است موجّه به نظر می رسد؛ و با چنین احتمالی ظهوری برای روایات مذکور در بیان حکم دائمیِ الهیِ، باقی نمی ماند.

---

(۱)- همان، حدیث ۱۵.

(۲)- همان، حدیث ۲۶.

(۳)- همان، حدیث ۳۵.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۲۸

[علت تفاوت زن و مرد در دیه و ارث]

۳- نکتهٔ سوم مربوط به تفاوت زن و مرد در دیه و ارث است. این تفاوت نه از جهت ارزش گذاری است تا گمان شود ارزش انسانی زن نصف ارزش مرد حساب شده است؛ بلکه در مورد دیه شاید به خاطر این باشد که نقش مرد اصولًا در تأمین نیازهای مادی و اقتصادی جامعه و خانواده بیشتر از نقش زن است. بار تولیدات و تجارات و صنایع سنگین و نیز تأمین نفقهٔ زن و اولاد و نیز مهر زن بر عهدهٔ مرد است.

هرچند امروزه زنان تا حدودی در امور اقتصادیِ ذکر شده نقش محسوسی پیدا کرده اند، اما به هر حال نقش مردها به مراتب بیشتر است.

با این فرض خلأی که از قتل یک مرد در تأمین اقتصاد جامعه و خانواده به وجود می آید به حسب غالب موارد بیشتر

از خلأ اقتصادی ناشی از قتل یک زن است؛ و دو برابر بودن دیهٔ مرد تا حدودی این خلأ را جبران می کند.

و در مورد ارث نیز با توجه به وجوب نفقـهٔ زن و اولاد و نیز مهر او بر مرد، عدالت اقتضا می کند که سـهم مرد از ثروت جامعه دوبرابر سـهم زن باشد. به عبارت دیگر ما اگر مجموع مردان و زنان و ثروت هایی که از نسـلی به نسل دیگر منتقل می شود را ملاحظه کنیم می بینیم این ثروت ها برای حفظ و تکثیر نیاز به تـدبیر و تعقّل دارد و این مسـئولیتی است سـنگین و خداونـد در این مرحله مسئولیت سنگین حفظ و تکثیر دو سوم آنها را در اختیار مردها و یک سوم را در اختیار زن ها قرار

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۲۹

داده است که خود تسـهیلی است نسـبت به آنـان؛ و امـا در مرحلـهٔ مصـرف کردن و بهره بردن از ثروت ها زن ها با مردها غالباً برابرنـد، بلکه شاید مصـرف زنان بیشتر از مردها باشد، زیرا زن ها غالباً علاوه بر مصـرف معمول، برای تجمل و تزیین خود نیاز بیشتری به ثروت دارنـد؛ و فرض این است که تمام نفقـهٔ زن حتی پول تجمل او و نیز نفقهٔ اولاد بر عهدهٔ مرد است، و بر خلاف نفقـهٔ اولاد و پـدر و مادر، نفقـهٔ همسـر جزو حقوق اوست که در صورت نکول مرد وی وادار به پرداخت آن می شود. پس در واقع مردها حـدّاقل نصف ثروتی را که دارنـد بایـد در امور زن و اولاد صـرف نماینـد و زن ها ثروت خود را- که یک سوم از مجموع است- موظف نیستند در جایی مصرف کنند.

پس در مرحلهٔ مصرف کردن، یک سوّم ثروت متعلق به مردهاست و دو سوّم آن متعلق به زن ها.

یادآوری می شود: علاوه بر نفقهٔ زن و مهر، دیهٔ قتل خطایی- در صورت ثبوت آن با بیّنه- که بر عهدهٔ عاقله است، بر عهدهٔ مردها می باشد و زن ها به طور کلی جزو عاقله محسوب نمی شوند.

همچنین باید توجه داشت محیطی که اسلام نازل شد یک محیط و جوّ کاملًا جاهلی بود که اصولًا زن ارزشی نداشت و در ارث میت سهیم نبود؛ و شعار آن محیط چنین بود که پسران ما فقط پسرانِ پسران ما هستند. و زن میت همچون اموال او به ارث برده می شد. در چنین جوّی، اسلام زن را دارای حق مالکیت و جزو وارثین میت قرار داد، منتها به خاطر جهاتی که اشاره شد سهم او را نصف مرد مقرر فرمود.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۳۰

[تفاوت ماهوی ارتداد با صرف تغییر عقیده]

ج: انتخاب دین و عقیده یا تغییر آن غیر از ارتداد است. کسی که در صدد رسیدن به دین حق و عقیدهٔ مطابق با واقع باشد طبعاً دین خاص یا عقیدهٔ خاصی را انتخاب می کند یا آن را تغییر می دهد و در هر دو حال خود را محق و طالب حق و حقیقت می داند؛ هرچند ممکن است به نظر دیگری دین و عقیدهٔ او باطل باشد. اما شخص مرتد درصدد رسیدن به حق و حقیقت نیست؛ بلکه او می داند حق چیست و کجاست و با این حال درصدد مبارزه و معانده با حق است و از این جهت در جوهر ارتداد، عناد و جحد و لجاجت وجود دارد.

آیهٔ شریفهٔ «إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلىٰ أَدْبٰارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مٰا

تَبَیَّنَ لَهُمُ الْهُدَی الشَّیْطانُ سَوَّلَ لَهُمْ» «۱» نیز دلالت بر همین معنا می کند. معلوم است کسی که راه هدایت و حق برای او روشن و متبیّن است و با این حال به عقب برمی گردد و به حق و هدایت پشت می کند جز عناد و لجاجت با حق نمی تواند انگیزه ای داشته باشد. و «ارتداد علی ادبار» یک امر قلبی و فکریِ مجرّد از عمل و حرکات خارجی نیست؛ پس لا محاله چنین شخصی برای مبارزه و عناد با حق دست به تحرکاتی می زند که طبعاً با مصالح جامعهٔ دینی و حقوق افراد آن اصطکاک پیدا می کند؛ و در این صورت حاکمیت دینی نمی تواند بی تفاوت ناظر آن تحرکات باشد.

در آیهٔ شریفهٔ فوق که مربوط به ارتداد است مجازات دنیوی برای آن

---

(۱)- سورهٔ محمّد (۴۷)، آیهٔ ۲۵.

ذکر نشده است، ولی در روایات، مجازات هایی برای آن ذکر شده است؛ و از آنجا که «ارتداد» مستلزم برخورد و اصطکاک با حقوق جامعهٔ اسلامی است حاکمیت دینی مسئول برخورد مناسب با آن خواهد بود.

از این رو باید ارتداد در محکمهٔ صالح شرعی ثابت گردد و حکم آن توسط همان محکمه صادر شود، یعنی باید موضوع جرم که ارتداد است همانند سایر جرایمی که حدودی برای آنها در شرع تعیین شده است در محکمهٔ شرعی از طریق بیّنه یا اقرار ثابت شود و سپس حکم صادر گردد. و اثبات ارتداد مشکل است؛ زیرا در ماهیت ارتداد یقین و تبیّن شخص به حق بودن آنچه نسبت به آن مرتد شده است ملاحظه شده و یقین و تبیّن از امور نفسانیِ غیر مشهود است و

به صرف گفتن کلمه ای و یا انجام عملی نمی توان هر قصد جدّی گوینده یا عامل را برای انکار حق احراز کرد. در مورد ارتداد و نیز سایر گناهانی که موجب حدّ یا تعزیر است اگر کوچکترین شبهه ای در ثبوت آنها باشد، حدّ و تعزیر جاری نمی شود. پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «إدرئوا الحدود بالشبهات». «۱»

گذشته از این- چنان که قبلًا نیز تأکید کرده ام- در ارتداد علاوه بر جحد و عناد مرتدان، نوعی محاربه با مسلمانان به چشم می خورد.

در زمانی که دین اسلام هنوز به مرحلهٔ ثبات نرسیده و تعداد مسلمانان نسبتاً اندک بود، گروهی از معاندان و محاربان با اسلام جهت تضعیف و در نهایت نابودی اسلام چنین توطئه کردند که شماری از آنان به ظاهر به این دین بپیوندند و مسلمان شوند و پس از مدت کوتاهی از آن اعلام

---

(۱)- وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۲۴ مقدمات حدود.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۳۲

بیزاری کرده و مرتد شوند؛ و با این شیوه تازه مسلمانان و کسانی را که ایمان محکمی پیدا نکرده بودند از دین بازگردانند. قرآن حکیم در آیهٔ ۷۲ از سورهٔ آل عمران این توطئه را این گونه بازگو می فرماید:

«وَ قالَتْ طائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْکِتابِ آمِنُوا بِالَّذِی أُنْزِلَ عَلَی الَّذِینَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهارِ وَ اکْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ».

علاوه بر این در زمانی که مشرکان در حال جنگ و مبارزه با مسلمانان بودند، ارتداد و بازگشت از اسلام به نوعی پیوستن به دشمنان اسلام و همراهی با آنان محسوب می شد. و بالاخره موضوع ارتداد در عصر پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حتی ائمه علیهم السلام فراتر

از تغيير عقيده و يا ابراز آن بوده است.

[نكاتى پيرامون تعزير بر ترک واجب و انجام حرام]

د: اما در مورد تعزير براى ترك واجبات و انجام محرمات به چند نكته اشاره مى شود:

نكتۀ اول: اين كه آيا اصولًا تعزير جايز است؟

مقتضاى اصل اوّلى اين است كه هيچ كس بر ديگرى ولايت و سلطه اى ندارد؛ پس مطابق با اين اصل تعزير هيچ كس ابتدائاً جايز نيست، زيرا تعزير سلطه و تصرف در شئون غير است كه عقلًا و شرعاً، جز در مواردى كه شارع اجازه داده است جايز نمى باشد.

براى جواز تعزير براى هر گناهى- علاوه بر ادعاى اجماع و عدم اختلاف در مسأله، چنان كه در جواهر آمده «۱»- به چند دليل استدلال شده است:

---

(۱)- جواهرالكلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸.

دليل اول: سيرۀ پيامبراكرم صلى الله عليه و آله و سلم و حضرت امير عليه السلام است. آنان هرچند در مواردى افرادى را مورد تعزير قرار داده اند- كه در بحث حسبۀ دراسات «۱» به تفصيل ذكر شده است- اما ممكن است با الغاى خصوصيت، جواز تعزير را از آن موارد معيّن به ساير موارد تسرّى داد.

با اين همه، تسرّى حكم جواز تعزير با الغاى خصوصيت با توجه به عدم ذكر ملاك و مناط كلى در روايات مربوطه به تعزيرات پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله و سلم و حضرت امير عليه السلام قطع نظر از ادلۀ ديگر، قابل خدشه است.

دليل دوم: روايات امر به معروف و نهى از منكر است كه دلالت مى كند بر لزوم انكار منكر با قلب، زبان و دست، و يا مضمونى نزديك به آن. اين روايات در باب سوم از ابواب امر به معروف

و نهی ازمنکر وسائل الشیعه ذکر شده است. ولی استدلال به این روایات قابل خدشه است؛ زیرا مقصود در این روایات این است که با امر به معروف و نهی از منکر از انجام منکر و ترک واجب جلوگیری و ردع شود و به مسألهٔ تعزیر- که مربوط به مجازات گناهکار است ربطی ندارد؛ مگر این که گفته شود بازداری عامل منکر یا تارک معروف به دست و قدرت شامل

---

(۱)- دراسات فی ولایهالفقیه، ج ۲، ص ۲۶۳ به بعد.

تعزیر او نیز می شود و تعزیر وی علاوه بر این که مجازات او محسوب می شود به نوعی جنبهٔ بازداری از گناه نیز دارد و از این جهت امر یا نهی عملی نسبت به معروف و منکر است.

دلیل سوم: روایات مستفیضی است که دلالت می کند بر این که خداوند برای هر چیزی حدّی قرار داده است و برای هر کس که از آن حدّ تعدّی و تجاوز کند نیز حدّی مقرر فرموده است. از جمله روایت صحیحهٔ داوود بن فرقد از امام صادق علیه السلام است که از پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده اند: «إنّ اللّه قد جعل لکل شی ء حدّاً و جعل لمن تعدّی ذلک الحدّ حدّاً». «۱»

همین مضمون در روایت ۲ و ۳ باب دوم نیز آمده است. ولی روایت اول در مورد شخصی است که مرتکب زنای محصنه شده است؛ و روایت دوم مربوط است به مطلق زنا؛ و روایت سوم در مورد سرقت و زنا می باشد. جملهٔ «إنّ اللّه قد جعل لکلّ شی ء حدّاً ...» که با اندکی اختلاف در هر سه روایت آمده است به

منزلهٔ تعلیل حکم است و ظاهر آن مضمونی است کلی، و در این گونه موارد عموم تعلیل برای استفادهٔ عموم حکم حجت است و ذکر آن در یک مورد خاص مانع از ظهور آن در عموم نیست. مؤید این معنا روایت دوم از باب سوم ابواب مقدمات الحدود است که امام صادق علیه السلام بدون ذکر گناه خاصی به طور کلی فرموده اند: «إنّ لکل شی ءٍ حدّاً و من تعدّی ذلک الحد له حدّ.» از طرفی مراد از حدّ در این روایات که برای تجاوز از حدود الهی ذکر شده است، حدّ مصطلح نمی باشد؛ زیرا حدّ مصطلح جز در گناهان خاص مقرر نشده است.

و مقصود از «حدّ» در جملهٔ اول وجوب و حرمت اشیاء نیست تا گفته شود: حکم چیزها منحصر در وجوب و حرمت نمی باشد بلکه

---

(۱)- وسائل الشیعه، باب دوم از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۱.

برخی از چیزها حکمشان استحباب یا کراهت یا اباحه است و هیچ کدام از این سه حکم یقیناً حدّ و تعزیر ندارد، بلکه مقصود این است که خداوند برای هر چیزی حدّ و مرزی قرار داده است که تجاوز از آن جایز نیست. مثلًا برای مباشرت با زن و استمتاع از او حد و مرزی قرار داده، برای استفاده از اموال حدّ و مرزی قرار داده، برای استفاده از مأکولات و آشامیدنی ها حدّ و مرزی قرار داده و برای شنیدنی ها و دیدنی ها حدّ و مرزی قرار داده است و .... مطابق این معنا جملهٔ «إنّ اللّه جعل لکل شی ء حدّاً» به طور عام صدق می کند، زیرا هر چیزی در اسلام حدّ و مرزی خواهد

داشت.

شاهد این معنا روایت عمروبن قیس از امام صادق علیه السلام است که به او فرمود: «یا عمرو بن قیس أشعرت أنّ اللّه عزّوجلّ أرسل رسولًا و أنزل علیه کتاباً و أنزل فی الکتاب کلّما یحتاج الیه و جعل له دلیلًا یدلّ علیه و جعل لکل شی ءٍ حدّاً و لمن جاوز الحدّ حدّاً؟ قال: قلت: أرسل رسولًا و أنزل کتاباً و أنزل فی الکتاب کلّما یحتاج الیه و جعل علیه دلیلًا و جعل لکل شی ءٍ حدّاً و لمن جاوز الحدّ حدّاً؟ قال نعم.

قلت: و کیف لمن جاوز الحدّ حدّاً؟ قال: إنّ اللّه جعل فی الأموال أن لا تؤخذ الّا من حلّها فمن أخذها من غیر حلّها قطعت یده حدّاً لمجاوزه الحدّ؛ و أنّ اللّه عزّوجلّ حدّ أن لاـ ینکح النکاح الّا من حلّه و من فعل غیر ذلک إن کان عزباً حدّ و إن کان محصناً رجم لمجاوزه الحدّ». «۱»

اما شبهه ای که هست این که آیا هر گناهی هر چند جزئی و صغیره و در غیر ملأعام باشد مستوجب تعزیر است؟ ظاهر عبارت مبسوط،

---

(۱) روضه المتقین، ج ۱۰، ص ۵.

شرایع و قواعد چنین است. «۱» صاحب جواهر با این که برای عموم حکم نسبت به صغایر ادعای نفی خلاف از نظر نصّ و فتوی کرده است، می گوید: «ممکن است گفته شود تعزیر مخصوص گناهان کبیره است نه صغایر، به شرط این که مرتکب صغایر از کبایر اجتناب کند.» «۲»

نظر صاحب جواهر به این آیهٔ شریفه است که می فرماید: «إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئاتِکُمْ وَ نُدْخِلْکُمْ مُدْخَلًا کَرِیماً». «۳» با این بیان که تکفیر سیئات

مستلزم نداشتن تعزیر برای آنهاست. هر چند ممکن است گفته شود: تکفیر در این آیه مربوط به رفع عذاب اخروی است نه مجازات دنیوی؛ ولکن ممکن است نسبت به اصل استدلال به روایات مذکور گفته شود: استدلال به آنها موقوف است بر این که مقصود از «حدّ» در جملهٔ اول (إنّ اللّهَ قَدْ جعل لکل شی ءٍ حدّاً) واجبات و محرّمات باشد و معنای تعدّی از آن، ترک عملی آن باشد. لازمهٔ این معنا آن است که هر چیزی یا واجب است یا حرام، در صورتی که چنین نیست و بسیاری از چیزها نه واجب است نه حرام، و طبعاً ترک یا انجام آنها مجازاتی ندارد. بنابراین معنای روایات مذکور این است که خداوند برای هر چیزی حکمی مقرر کرده است و نیز برای هر کسی که آن حکم را مورد تعدّی قرار دهد، به این که آن را عوض کند، حدّی و حکمی مقرر فرموده است. این معنا منطبق با تشریع است که از محرّمات قطعی بوده و مورد آن منحصر به واجبات و محرّمات نیز نیست و ربطی به

---

(۱)- مبسوط، ج ۸، ص ۶۹؛ شرایع، ج ۴، ص ۱۶۸؛ قواعد، ج ۲، ص ۲۶۲.

(۲)- جواهر، ج ۴۱، ص ۴۴۸.

(۳)- سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۳۱.

موضوع تعزیر ندارد. ولکن در پاسخ می توان گفت بر فرض پذیرش این برداشت از روایت، مستفاد از آن به طور اجمال جواز تعزیر حدّاقل نسبت به کسی است که تشریع نموده است.

نکتهٔ دوم: این که آیا تعزیر واجب است همان گونه که اجرای حدود نیز واجب است؟

هرچند مستفاد از بسیاری روایات و کلمات اصحاب،

در موارد خاصـی که جواز آن با نصّ خاص ثابت باشـد وجوب تعزیر است، ولکن ظاهراً بحث در وجوب تعزیر مفید فایده ای نباشـد؛ زیرا بعـد از ثبوت اصـل جواز آن فی الجمله در مواردی خاص، چنانچه شـخص گناهکار قبل از ثبوت گناه نزد حاکم، توبه کنـد تعزیر ساقط می شود؛ و شایـد بتوان گفت با توجه به اصل اوّلی عـدم ولایت انسان ها بر یکدیگر الّا ما خرج بالدلیل، قـدر متیقّن جواز یـا وجوب تعزیر موردی است که گناهکـار قبـل از ثبوت آن نزد حاکم توبه نکرده باشـد؛ پس در موارد توبه ممکن است تعزیر جایز نباشد. و حتی اگر شـبههٔ توبه و احتمال آن نیز در بین باشد به مقتضای روایت معروف پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سـلم که فرمودنـد: «إدرئوا الحدود بالشـبهات» «۱» تعزیر ساقـط می شـود؛ اعم از این که مربـوط به حقوق الهی باشـد یـا حقوق مردمی. همچنین نسـبت به حقوق الهی اگر گنـاه شـخص با اقرار نزد حاکم جامع الشـرائط ثابت شود نه با بیّنه، حاکم در صورت صـلاحدید می توانـد او را عفو نماید. و در مورد حقوق مردمی در صورتی که صاحب حق عفو کند، حاکم اسلامی نیز می تواند او را عفو کند.

---

(۱)- وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۲۴ مقدمات الحدود.

نکتهٔ سوم: معنای تعزیر و مقصود از آن.

از تتبّع در اکثر کلمات اهل لغت به دست می آید که در مفهوم تعزیر، ضرب و زدن ملاحظه نشده است، بلکه اکثراً تعزیر را به منع، تأدیب، ردّ و ملامت نمودن و یاری کردن معنا کرده اند. و این که دیده می شود در معنای تعزیر در بعضی کلمات

اهل لغت و فقها و یا بعضی روایات عنوان ضرب ذکر شده است از باب ذکر مصداق شایع منع و تأدیب و ملامت کردن است؛ و نیز از آن جهت است که ضرب آسان ترین وسیله ای است که همیشه در اختیار همه کس می باشد؛ و نیز با فرهنگ و عادات قرون گذشته نیز متناسب تر بوده است؛ نه این که تعزیر از معنای اوّلی خود در لغت نقل شده باشد و یا تعزیر به عنوان حقیقت شرعیه معنای ضرب در آن ملاحظه شده باشد.

بنابراین هر آنچه را که موجب منع و تأدیب گناهکار و ردّ او از حالت گناه گردد، شامل می شود؛ حتی مانند توبیخ یا غلظت کلام و یا عبوس نمودن چهره و یا نصیحت کردن و یا توجه دادن شخص گناهکار به گناه خود و امثال اینها. در روایتی از حضرت امیر علیه السلام آمده است که: «رُبّ ذنبٍ مقدار العقوبه علیه اعلام المذنب بِه». «۱» در این روایت همان اعلام نمودن گناه به شخص، نسبت به بعضی افراد عقوبت و تعزیر او به شمار آمده است.

ضمناً در بعضی روایات به جای «تعزیر» لفظ «عقوبت» ذکر شده است؛ مانند همین روایت.

---

(۱)- غرر و درر، ج ۴، ص ۷۳، حدیث ۵۳۴۲.

بنابراین تعزیر به هیچ وجه متعیّن در ضرب و زدن نیست. و اصولًا در مواردی که تأدیب و منع گناهکار و تنبّه او و دیگران با امور دیگری که در مقایسه با ضرب و زدن خفیف تر است ممکن باشد، تعزیر با ضرب جایز نیست؛ زیرا تعزیر- چنان که ذکر شد- برخلاف اصل اوّلیِ مورد قبول عقل و شرع می باشد

و جواز آن به دلیل قطعی از ناحیهٔ شارع نیاز دارد. و در مواردی که منظور و هدف اصلی از تعزیر- یعنی تأدیب و منع گناهکار از تکرار گناه- با موارد خفیف تر یا با غیر ضرب حاصل شود، دلیلی بر جواز موارد شدیدتر یا ضرب وجود ندارد. و ذکر ضرب در روایات مربوطه نیز- همان گونه که اشاره شد- به خاطر اشاره به مصداق رایج آن است. و حتی احتمال این مطلب مانع از ظهور تعزیر در روایات در خصوص ضرب است.

بر این اساس و با توجه به این که تعزیر- در مواردی که جواز آن با نصّ ثابت شود- موکول به نظر و تشخیص حاکم جامع الشرائط است، وظیفهٔ او بررسی و ملاحظهٔ شرایط زمان و مکان و روحیات شخص گناهکار و موقعیت اجتماعی او می باشد. و تشخیص چنین امری نیاز به کارشناس متعهد و آگاه به جهات مختلف اجتماعی و فرهنگی گناهکار و شرایط متغیّر زمان و مکان دارد؛ زیرا تعزیر- چنان که از روایات آن نیز استفاده می شود- از امور تعبّدی نیست که فلسفهٔ آن غیر قابل درک برای انسان ها باشد، بلکه مستفاد از سیرهٔ پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت امیر علیه السلام و نیز روایات مربوطه این است که منظور اصلی از تشریع تعزیر، اصلاح و منع گناهکار از ادامهٔ گناه و تأدیب او و تنبّه و اصلاح جامعه است.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۰

و روشن است که گاه این هدف در یک زمان و یا مکان به شکل خاصی و در زمان یا مکان دیگری به گونه ای دیگر عملی است. قابل انکار نیست که فرهنگ ها و

عادات و رسوم و رشد اجتماعی افراد در نیل به هدف فوق نقش اساسی دارند، و این معنا بدون کارشناس قابل تحصیل نخواهد بود. جهت توضیح بیشتر می توان به کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه» ج ۲، ص ۲۰۵ به بعد مراجعه نمود.

ضمناً لازم به تذکر است که اولًا: جواز تعزیر برای هر گناهی بر فرض وجود دلیل کافی برای آن و یا در مواردی که نصّ خاصی دارد، به معنای اجبار افراد بر عمل به واجبات و ترک محرّمات از آن جهت که واجب یا حرام هستند نیست، زیرا این گونه اجبار نوعی اکراه بر دین و دین داری است که بر خلاف آیهٔ شریفهٔ «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» می باشد. و از طرفی دیگر علاوه بر این که اجبار بر دین داری مفید و مؤثر نیست مستلزم نقض غرض نیز خواهد بود؛ زیرا اجبار افراد بر دین و دین داری معمولًا موجب عکس العمل منفی و زدگی و تنفر آنان از دین است. پس درحقیقت تعزیر نوعی مجازات بر شکستن حرمت احکام شریعت در انظار عمومی یا تضییع حق فرد یا جامعه است نه اجبار بر دینداری یا مجازات بر عدم دینداری.

ثانیاً: جواز تعزیر- بر فرض قبول آن برای هر گناه- مستلزم جواز دخالت حاکمیت اسلامی در امور داخلی و شخصی افراد و اطلاع از آنها جهت جلوگیری از گناه نیست؛ زیرا علاوه بر این که چنین دخالتی نوعی تجسس است که در قرآن از آن نهی شده است، مخالف دستور

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۱

حضرت امیر علیه السلام به مالک اشتر است که در نامهٔ معروف خود به وی فرموده اند: «فإنّ فی الناس

عیوبـاً، الوالی أحقّ من سترها، فلا تکشـفنّ عما غاب عنک منها، فانّما علیک تطهیر ما ظهر لک، واللّه یحکم علی ماغاب عنک، فاستر العوره مااسـتطعت ....». مقصود از عیوب در کلام حضـرت، عیوب اصـطلاحی نیست؛ بلکه مقصود گناهانی است که چه بسا افراد در خلوت و به دور از چشم همگان انجام می دهند که در اصطلاح شرع «عوره» و «عیب» شمرده می شود.

یادآوری می شود: حساب برخورد با بعضـی گناهان را که از مقولـهٔ جرم و تجاوز به حقوق دیگران و جامعه می باشـد بایـد از حساب تعزیر جدا شود. یکی از وظایف حاکمیت اسـلامی حفظ امنیت اجتماعی و تأمین عدالت و دفع ظلم از مظلومین است و این وظیفه غیر از مسألهٔ تعزیر مصـطلح است. و بر فرض جواز تعزیر نسبت به هر گناه و فرض جواز آن در مورد گناهانی که در خلوت و غیر ملأ عام انجام می شود، ونیز بر فرض ثبوت شـرعی آنها برای حاکم شـرع که بسـیار بعید است، تعزیر آنها قطعاً به مراتب بایـد خفیف تر از گناهانی باشـد که در ملأ عام انجام می شود، و علاوه بر معصـیت خداوند، موجب پرده دری و هتک حریم عمومی دین و جرأت دیگران بر گناه می گردد.

[پرسش هجدهم: حکومت دینی و دخالت در تکالیف فردی یا اجتماعی افراد]

[حکومت دینی و دخالت در تکالیف فردی یا اجتماعی افراد]

پرسـش هجـدهم: در اندیشـهٔ سیاسـی جنابعـالی، برخورد حکومت دینی با تکالیف فردی از قبیل ترک نماز، روزه و حتی امور فرهنگی و اجتماعی همچون

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۲

حجاب، چگونه بایـد باشـد؟ آیا حکومت می توانـد افراد را- هر چند در اقلیت باشـند- با زور و اجبار وادار بر آن نماید و اگر انجام ندادند مجازات کند؟ و اساساً چگونگی زندگی مردم یا نوع پوشش آنان از ناحیهٔ

حکومت مشخص می شود یا در اختیار مردم می باشد؟

جواب: در ابتدا باید میان «جرم» و «گناه» در حکومت دینی فرق گذاشت. گناه آن است که فرد بر خلاف فرمان خدا عمل کند. این گناه می تواند در ارتباط میان انسان و خدا باشد، مانند ترک نماز، روزه و نرفتن به حج؛ و یا مربوط به حقوق انسان با انسان باشد، مانند: دزدی، اذیت و آزار دیگران، ظلم و استبداد. معمولًا در جایی که از قسم دوم باشد (بلکه در مصادیقی از قسم اول) جرم تلقی می شود و حکومت دینی موظف به رعایت و تحقق امنیت، آزادی، عدالت و معنویت است؛ و اگر در جایی گناهی مانع تحقق امنیت، آزادی و عدالت باشد، موظف بر جلوگیری آن است. اما تکالیف دینی مانند اعتقادات اجبارناپذیر است. یعنی همان طور که اجبار در عقیده و استفاده از زور برای پذیرش عقیده ممکن و جایز نیست، اگر کسی بخواهد جامعه ای را متدین و مقیّد به تکالیف دینی کند نمی تواند مردم را به زور و اجبار متدین کند و ارزشی ندارد. حکومت دینی می تواند برنامه ریزی کند تا مردم با اشتیاق به عبادت و دعا بپردازند، نماز بخوانند و روزه بگیرند، اما حق اجبار و اکراه آنان را ندارد. البته اگر کسی بخواهد حرمت شریعت را بشکند مثل اینکه بدون عذر و از روی علم و عمد در اماکن عمومی در ماه رمضان روزه خواری کند حاکم شرع می تواند وی را به خاطر آن تعزیر کند ولی

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۳

همان طور که قبلًا اشاره شد این به معنای اجبار بر انجام تکالیف شرعی نیست. خلاصه فرق است میان اجرای

شریعت از طریق اجبار، و تشویق حکومت به رغبت به شریعت. تصدی گری حکومت در امر اجرای شریعت نه تنها مشکل پایبندی مردم را به این دستورات حل نمی کند، که چه بسا موجب گریز و ستیز با دین هم می گردد. از سوی دیگر استفاده از روش های غیر مستقیم و عملی برای تشویق به اجرای شریعت بسیار مؤثرتر از الزامات قانونی است. قرآن کریم می فرماید:

«الَّذِينَ إِنْ مَكَّنّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ»؛ «۱» «کسانی که اگر در روی زمین به آنان توانایی و قدرت دادیم نماز را برپا می دارند و زکات می دهند و مردم را به کارهای پسندیده امر کرده و از کارهای ناپسند نهی می کنند». از این آیهٔ شریفه هیچ گاه اجبار در اجرای تکالیف الهی فهمیده نمی شود؛ بلکه استفاده می شود که این گروه که قدرت به دست گرفتند کوشش و تلاش می کنند تا زمینهٔ برپایی معنویت و عدالت فراهم گردد؛ مانند تأسیس مساجد و مراکز فرهنگی، مهیا کردن امکانات، تشکیل احزاب سیاسی و نظارت همگانی بر مسئولان و بر یکدیگر.

همین طور در باب روزه و حج و دیگر اعمال عبادی و مسألهٔ حجاب اگر به حوزهٔ مسائل اجتماعی مربوط شد، یعنی در جایی بود که به حقوق جامعه آسیب می رساند و منجر به فحشا و ترویج فسق و فجور علنی می گردید، البته از قسم دوم تلقی می گردد؛ و اما اگر حجاب در حدّ

---

(۱)- سورهٔ حج (۲۲)، آیهٔ ۴۱.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۴

کیفیت لباس و پوشش مو و امثال آنها باشد که هر چند از نظر شرعی هر زن مسلمان لازم است رعایت

کند و مؤمنین در خانواده ها باید فرزندان خود را به گونه ای تربیت کنند که این مسأله را از تکالیف شرعی بشمارند و به آن پایبند باشند، اما جواز الزام و اجبار مردم بر آن- در صورتی که رعایت نکردن حجاب تضییع حقوق اکثریت و یا زمینه ساز فساد و اشاعهٔ فحشا نباشد- دلیل شرعی ندارد و در این زمینه بهترین راه کار فرهنگی و آموزشی و استفاده از روش های غیر مستقیم برای تشویق و ترغیب است.

خداوند در آیهٔ شریفهٔ ۲۵ از سورهٔ حدید در رابطه با هدف از ارسال رسل و انزال کتب می فرماید: «لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ»؛ تا خود مردم در اثر هدایت انبیا و کار فرهنگی و فکری آنان، عدالت را به پا دارند. قرآن نفرموده است: تا پیامبران عدالت را به پا دارند، تا شائبهٔ اجرای شریعت و عدالت با اجبار و زور در بین نباشد. و ادامهٔ آیهٔ شریفه که می فرماید:

«وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَ مَنَافِعُ لِلنّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَ رُسُلَهُ بِالْغَيْبِ» مربوط است به دفاع از اسلام در برابر متجاوزان و قتال با کفار، چنان که از برخی از روایات نیز استفاده می شود؛ و با توجه به آیات دیگر و صدر همین آیه، هیچ گاه بر اجبار در اعتقادات یا تکالیف فردی دلالت نمی کند.

همچنین به این نکته نیز باید توجه داشت که اصل اوّلیِ عقلی و شرعی، عدم ولایت احدی بر دیگری است، الّا ما خرج بالدلیل. بنابراین هر جا شک در ثبوت ولایت کسی بر دیگری داشته باشیم، اصل را بر

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۵

عدم ولایت قرار می دهیم؛ یا هر جا در کمیت و

کیفیت ولایت غیر تردیدی پدید آمد، اصل را بر عدم ثبوت ولایت در مقدار بیش از قدر متیقّن می گذاریم. بنابراین در بحث اعمال ولایت از ناحیهٔ حکومت دینی، اگر تردیدی در ثبوت ولایت در حوزهٔ خصوصی زندگی افراد باشد- که هست- قدر متیقّن آن که حوزهٔ عمومی زندگی افراد است موضوع تحقق و اعمال ولایت قرار می گیرد.

علاوه بر این اساس بحث حکومت و ولایت، مبتنی بر ضرورت و اضطرار است (لابدّ للنّاس من امیرٍ، برٍّ أو فاجرٍ) و روشن است که در بحث ضرورت و اضطرار، قاعدهٔ «الضرورات تتقدّر بقدرها» حکم می کند که به قدر متیقّن تصرفات اکتفا شود.

[پرسش نوزدهم: نظر شما دربارهٔ کتب غیر اسلامی و ضدّ اسلامی و محصولات فرهنگی ضدّ دینی و انتشار آنها چیست؟]

[کتب ضالّه با توجه به گسترش وسایل ارتباط جمعی]

پرسش نوزدهم: نظر شما دربارهٔ کتب غیر اسلامی بلکه ضدّ اسلامی و اصولًا محصولات فرهنگی ضدّ دینی و انتشار آنها چیست؟ آیا حکومت اسلامی می تواند از آنها جلوگیری کند؟ و به طور کلی آیا مفهوم «کتب ضالّه» امروزه با توجه به گسترش وسایل ارتباط جمعی مصداق دارد؟ و در این فرض مرجع تشخیص آنها کیست؟

جواب: در رابطه با کتب ضلال به چند نکته اشاره می شود:

نکتهٔ اول: مقصود از کتب ضلال کتبی است که موجب گمراهی و کفر و شرك همهٔ افراد یا اکثر آنان و یا ترویج فساد و گناه بین آنان شود؛ پس شامل کتاب هایی نمی شود که نسبت به اکثر و غالب افراد موجب ضلالت نمی گردد.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۶

نکتهٔ دوم: در حرمت تدوین و نشر کتب مذکور بحثی نیست، آنچه مورد بحث است برخورد حاکمیت اسلامی با آنهاست.

برای حرمت تدوین و نشر آنها به ادلّه ای استدلال شده است؛ از جمله:

۱- آیهٔ شریفهٔ «وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ

سَبِيلِ اللّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَها هُزُواً أُولٰئِكَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِينٌ» «۱» و کتب ضالّه مصداق بارز لهو الحدیث است. و مقصود از «لَهْوَ الْحَدِيثِ» به قرینهٔ جملهٔ «لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللّهِ ...» هر کلام یا نوشته ای است که انسان را در ضلالت و انحراف از راه خدا قرار می دهد.

۲- آیهٔ شریفهٔ «وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ» «۲» بدیهی است تقویت کفر و شرک و ترویج معاصی و گناه و فساد از مصادیق بارز اثم و عدوان می باشند.

۳- روایت تحف العقول از امام صادق علیه السلام: «و کل منهیّ عنه مما یتقرّب به لغیراللّه أو یقوی به الکفر والشرک من جمیع وجوه المعاصی او باب یوهن به الحق فهو حرام بیعه و شرائه و إمساکه و ملکه و هبته و عاریته و جمیع التقلّب فیه إلّا فی حال تدعوا الضروره فیه إلی ذلک ...».

همچنین جملهٔ «إنّما حرّم اللّه الصنّاعه الّتی هی حرام کلّها الّتی یجی ء فیها الفساد محضاً، نظیر البرابط و المزامیر و الشطرنج و کلّ ملهوّ به و الصّیلبان و الأصنام و ما أشبه ذلک من صناعات الأشربه الحرام و ما یکون منه و فیه الفساد محضاً و لا یکون منه و لا فیه شی ء من وجوه الصلاح، فحرام ...». «۳»

---

(۱)- سورهٔ نور (۲۴)، آیهٔ ۶.

(۲)- سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۲.

(۳)- وسائل الشیعه، باب ۲ از ابواب ما یکتسب به، حدیث ۱.

البته این حدیث از نظر سند قابل خدشه است؛ زیرا اولًا: این روایت برای ما مرسل است و صرف اعتماد صاحب تحف العقول به افراد ناقل آن، با این که نامبرده از بزرگان علمای شیعه

و معاصر صدوق رحمه الله می باشد، کافی نیست؛ زیرا در شرایط حجیت خبر بین اهل فن اختلاف زیادی وجود دارد.

ثانیاً: متن حدیث مضطرب است و دارای تکرار و جملاتی است که موجب شک در صدور آن از امام معصوم علیه السلام می گردد. جهت اطلاع بیشتر به کتاب دراسات فی المکاسب المحرّمه، ج ۱، ص ۸۸ به بعد مراجعه شود.

۴- قاعده دفع ضرر محتمل؛ تدوین و نشر کتب ضلال، حدّاقل به نحو احتمال عقلایی موجب ضلالت و کفر و وقوع افراد یا بعضی از آنان در فساد و گناه خواهد بود. ولی با توجه به این که احتمال فوق در آلات مشترک نیز وجود دارد، التزام به وجوب دفع آن بعید است؛ ولی ممکن است گفته شود استفاده از کتب ضلال نوعاً ضلالت قهری را به دنبال دارد. اما استفاده از آلات مشترک نوعاً و قهراً در حرام نیست، از این رو بین تدوین و نشر کتب مزبور و ساخت آلات مشترک تفاوت وجود دارد.

۵- روایت عبدالملک بن اعین است که در آن به امام صادق علیه السلام گفت:

«إنّی ابتلیت بهذا العلم (النجوم) فأرید الحاجه، فإذا نظرت إلی الطالع و رأیت طالع الشرّ، جلست و لم اذهب فیها؛ و إذا رأیت طالع الخیر ذهبت فی الحاجه. فقال لی:

تقضی؟ قلت: نعم، قال: أحرق کتبک». «۱»

---

(۱)- وسائل الشیعه، کتاب الحج، ابواب آداب السفر، باب ۱۴، حدیث ۱.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۴۸

در گذشته منجمین برای هر کس یا هر کار طالع خیر یا شرّ می پنداشتند و آن را عامل اصلی در سرنوشت انسان ها می دانستند که نوعی شرک محسوب می شد. و لذا در روایات زیادی از این تفکر

و برداشت از نجوم شدیداً نهی شده است. معنای «تقضی» در سؤال امام علیه السلام شاید این باشد که آیا طبق طالع خیر و شرّ حکم قطعی می کنی که خداوند هم چنین که برداشت نموده ای امور را جاری می سازد یا خیر؟

و راوی می گوید: آری چنین است.

۶- اولویتی است که از روایات دالّ بر حرمت حفظ بت ها فهمیده می شود. وقتی حفظ و ترویج بت و بتخانه حرام باشد تدوین و نشر کتبی که بت پرستی و مانند آن را ترویج و تقویت می کند به طریق اولیٰ حرام است. «۱»

پس، از نظر حکم شرعی، شکی در حرام بودن تدوین، نشر و خرید و فروش کتب ضلال باقی نمی ماند.

نکتهٔ سوم: آیا صرف حرام بودن تدوین و نشر کتب ضلال مستوجب برخورد حاکمیت اسلامی با آن و به اصطلاح تعزیر متصدی آنها می گردد؟

به نظر چنین می رسد که اگر هر گناهی را مستوجب تعزیر دانستیم، مورد بحث نیز یکی از گناهان بزرگ به شمار می آید. اما اگر گفتیم دلیلی

---

(۱)- جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۵۶.

بر عمومیت تعزیر نسبت به هر گناهی نداریم و چون تعزیر برخلاف اصل اوّلی است جواز آن منحصر به موارد خاصیّ است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت امیر علیه السلام به عنوان حسبه انجام داده اند، در این صورت دلیلی بر جواز برخورد حاکمیت اسلامی به عنوان تعزیر با نشر کتب ضلال نداریم. و ادلّهٔ ذکر شده فقط دلالت بر اصل حرمت آن می کند نه بیشتر. و روایت عبد الملک بن اعین نیز فقط بر حرمت حفظ کتب نجوم برای عبد الملک و وجوب

اتلاف آنها دلالت دارد. مگر این که بگوییم: دستور امام صادق علیه السلام که به عبدالملک فرمود:

«أحرق کتبک» از موضع امامت و حاکمیت اسلامی آن حضرت نسبت به شخص خاصّی می باشد نه از موضع بیان حکم دائمی.

اما شاید بتوان از مفهوم اولویت کلام حضرت امیر علیه السلام که فرموده اند:

«أیها الناس إنّ لی علیکم حقاً و لکم علیّ حقّ، فأمّا حقکم علیّ فالنصیحه لکم و توفیر فیئکم علیکم و تعلیمکم کیلا تجهلوا و تأدیبکم کیما تعلموا» «۱» استفاده کرد که حاکمیت اسلامی دربارهٔ کتب ضلال وظیفه ای دارد؛ زیرا وقتی توفیر فیئ- یعنی بیشتر کردن اموال و سرمایه های مردم- و نیز تعلیم و بالا بردن سطح آگاهی دینی آنان حقی است از ناحیهٔ مردم بر عهدهٔ امام، حفظ عقاید دینی و اخلاق و عفت عمومی از انحراف و فساد به طریق اولیٰ حق مردم می باشد که امام باید از عهدهٔ آنها برآید. و فرض این است که کتب ضلال، عقاید دینی و اخلاق حسنه و عفت عمومی یا غالبی مردم را تهدید و سست می کند. منتها بحث در این است که در زمان ما چگونه باید با این گونه کتب برخورد کرد، که در نکتهٔ بعدی ذکر خواهد شد.

---

(۱)- نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبهٔ ۳۴.

نکتهٔ چهارم: بر فرض وجوب برخورد حاکمیت اسلامی با کتب ضلال، این برخورد چگونه باید باشد؟ در گذشته که صنعت چاپ و نشر وجود نداشت برخورد با این گونه کتب به اتلاف و از بین بردن آنها بود، و از این جهت فقها نیز تعبیر به اتلاف آنها کرده اند؛ اما امروز صنعت چاپ پدید آمده و به

خصوص پس از ورود صنعت رادیو، تلویزیون، کامپیوتر و نرم افزارهای مختلف آن، ماهواره و اینترنت، اتلاف آثار فرهنگی به شکل گذشته امکان ندارد. البته چه بسا بعضی کتاب ها توسط دولت ها خمیر می شود، اما به طور کلی معدوم و اتلاف نمی شود؛ زیرا از راه های دیگر امکان حفظ آنها وجود دارد. پس طبعاً باید به دو امر ذیل ملتزم شد:

امر اول: سقوط تکلیف نسبت به اتلاف کتب ضلال، به خاطر عدم قدرت بر انجام آن مگر در بعضی موارد.

امر دوم: احتمالی است که در جواهر مطرح شده است؛ صاحب جواهر رحمه الله می گوید: از بعضی نقل شده که ممکن است نسبت به کتب مشتمل بر مطالب باطل و عقاید فاسدی که توسط افراد عالم ردّ شده و پاسخ کافی به آنها داده شده است، گفته شود که این گونه کتب و مطالب مثل تلف شده هستند و طبعاً دیگر تکلیفی نسبت به اتلاف آنها وجود ندارد؛ نظیر مطالب باطلی که در کتاب های خاصی همچون کتاب شافی و کشف الحق نقل شده و سپس نقض و ردّ شده است. در این گونه کتب علاوه بر این که معدوم کردن آنها لازم نیست، خرید و فروش آنها نیز اشکالی ندارد. «۱»

---

(۱)- جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۵۹.

مطابق این احتمال نشر هر کتاب ضلالی که مطالب آن توسط افراد عالم و بصیر ردّ و نقض شده باشد، به خصوص اگر در آن کتاب یا به وسیلهٔ دیگری توجه خوانندگان به کتب مشتمل بر ردّ و ابطال آن مطالب جلب شود، اشکال ندارد.

نکتهٔ پنجم: ممکن است گفته شود کتب ضلال همچون آلات مشترک بین حرام

و حلال است که به وسیلهٔ آنها هم کار حرام و هم حلال انجام می شود؛ نظیر تلویزیون، ماهواره و مانند آن. بدیهی است کتب ضلال برای همهٔ افراد موجب ضلالت- نه به نحو علت تامه و نه مقتضی- نیست؛ بلکه برای اهل فن که در صدد ردّ ضلالت هستند نه فقط موجب ضلالت نمی گردد، بلکه چه بسا اطلاع از محتوای آنها لازم است تا بتوانند به شکل مستدل آنها را باطل نمایند؛ بلکه از جهات دیگر نیز می توان گفت استفاده از کتب ضلال برای اهل فن مفید یا لازم می باشد، مانند استفاده برای موضوعات و علومی که امروزه مورد توجه قرار گرفته است نظیر: تاریخ تمدن انسان ها، تاریخ عادات و سنن و ادیان غیر آسمانی و ادوار تاریخ غیر مدوّن اقوام و ملل و نظایر اینها.

نکتهٔ ششم: در مواردی که نسبت به مضلّ بودن کتابی بین حاکمیت و متصدیان تدوین و نشر آنها اختلاف نظر پیدا شود چه باید کرد و نظر چه کسی ملاک است؟

در صورت مفروض چنانچه متصدی تدوین و نشر کتابی کارشناس

این امر باشد و آن را مضلّ نداند طبعاً اقدام او به نظر خودش جایز است و وجهی برای جواز تعزیر او توسط حاکمیت وجود ندارد؛ مانند کسی که مایعی را که یقین دارد حلال است می نوشد، در حالی که به نظر دیگری آن مایع خمر است. در این صورت متصدی شرب مایع را نمی توان تعزیر کرد؛ زیرا به نظر خودش مرتکب حرامی نشده است.

و به طور کلی مطابق روایت منقول از پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود: «إدرئوا

الحدود بالشبهات» در موارد شک و شبهه و اختلاف، حدود و تعزیرات نباید اجرا شود. بلی اگر متصدی تدوین و نشر کارشناس فن نباشد، باید در صورت اختلاف به مرجعی که به نظر طرفین کارشناس و مرضیّ آنان است مراجعه شود.

[پرسش بیستم: محدودهٔ فعالیت احزاب و رسانه های مستقل جمعی]

[محدودهٔ فعالیت احزاب و رسانه های مستقل در حاکمیت دینی]

پرسش بیستم: محدودهٔ فعالیت احزاب و رسانه های مستقل جمعی- اعم از دیداری، شنیداری، مطبوعات، اینترنت و ...- در حکومت دینی مورد نظر شما چیست؟ آیا احزاب غیر دینی یا مخالف اسلام حق فعالیت دارند؟ و آیا اقلیت های مذهبی می توانند نشریه داشته باشند و آیین خود را ترویج نمایند؟ و اساساً محدودهٔ حقوق اقلیت های دینیِ شناخته شده و شناخته نشده و نیز اقلیت های سیاسی- اعم از آن که اصل نظام اسلامی را پذیرفته یا نپذیرفته باشند- چگونه است؟ و این حقوق چگونه تضمین می شود؟

جواب: من در گذشته در باب تحزّب و وجوب آن از باب مقدمهٔ واجبِ امربه معروف و نهی ازمنکر سخن گفته ام. و این مقدمهٔ واجب از قبیل قدرت است که شرط عقلی است و تحصیل آن واجب؛ و در جوامع فعلی ایجاد تشکل برای نیل به اهداف اجتماعی از قبیل مقدمهٔ

منحصره به شمار می آید؛ چرا که افراد به تنهایی قادر به انجام آن نیستند.

در حکومت دینی محدودهٔ فعالیت احزاب و رسانه های مستقل جمعی که نظام اجتماعیِ مورد پذیرش اکثریت را قبول دارند، نظارت بر عملکرد حاکمیت و انتقاد منطقی از آن و نیز نقد عملکرد شخص حاکم و منعکس نمودن نظرات و افکار مختلف در جهت رشد و شکوفایی نیروها و ارائهٔ طرق صلاح و فساد و توجه دادن کارگزاران به مفاسد و خطرات احتمالی در روند

جریـان امور کشور می باشـد. و احزاب مسـتقل، علاـوه بر آنچه ذکر شـد می تواننـد برای ادارهٔ بهتر کشور کادرسازی کرده و افراد کادر را به مردم معرفی نمایند تا برای پست های حساس انتخاب شوند.

بلکه احزابی که ساختار سیاسیِ حاکم یا اصل حکومت دینیِ مورد پذیرش اکثریت را قبول ندارند، حق فعالیت سیاسـی، تبلیغ، انتقاد و اظهارنظر- با مراعات حقوق اکثریت- برای آنان محفوظ است.

احزاب غیر دینی و اقلیت هـای مـذهبی نیز در محـدوده بیـان نظریـات و عقایـد خود آزاد هسـتند، آنها نیز می تواننـد به شـکل منطقی و معمول از حاکمیت دینی انتقاد نمایند و مصالح و مفاسد را خاطر نشان سازند.

بلکه می تواننـد در چارچوب میثاق مورد پـذیرش اکثریت، در امر حاکمیت نیز مشارکت داشـته باشـند. البته هیچ حزبی اعم از دینی و غیردینی حق توهین به مقـدسات اکثریت و یا افترا و یا ماننـد آن را ندارند. همان گونه که نظام منبعث از آرای اکثریت نیز چنین حقی را نسبت به اقلیت سیاسی یا مذهبی ندارد.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۵۴

اقلیت های دینی شـناخته نشـده که زادگاه آنها و پـدران و مادران آنها در کشور اسـلامی بوده است، حق آب و گل و نیز حق شهروندی دارند و اصولًا منعی از بیان مکتب و مرام خود ندارند؛ در زمان پیامبراکرم صـلی الله علیه و آله و سلم و حضرت امیر علیه السـلام نیز مراکز دینی سایر ادیان و فرقه ها تحت شـرایط و قیودی وجود داشـته و منعی از طرف حاکمیت اسـلامی وجود نداشته است.

حضـرت امیر علیه السـلام در نامه به مالک اشتر نسبت به قشرهای مختلف مردم مصر می فرماید: «فإِنَّهُمْ صنفان: امّا أخ لک فی الدین أو نظیر

لک فی الخلق»؛ از این جمله فهمیده می شود که از نظر آن حضرت، غیر مسلمانان مصر که از پیروان ادیان و مذاهب گوناگون- و حتی غیر رسمی و شناخته نشده- بودند از حقوق شهروندی برخوردار بوده و می بایست در حاکمیت دینی احساس امنیت کنند.

لازم به ذکر است در مواردی که حاکمیت دینی نسبت به اقلیت های دینی و غیر دینی و نیز سیاسی سوء ظن داشته باشد و کارهای آنها در معرض اتهام یکی از جرایم کیفری قرار گیرد، باید یا در محاکم بی طرف و مرضیّ الطرفین محاکمه شوند و یا حدّاقل هیأت منصفهٔ بی طرفی که مرضیّ الطرفین باشند در محاکمه حضور داشته باشند و نظر آنها مورد توجه محاکم قرار گیرد؛ زیرا در هر حال محاکم رسمی حاکمیت دینی یک طرف دعوا هستند و طبعاً نمی توانند عادلانه و بی طرفانه قضاوت کنند.

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۵۵

راه تضمین حقوق اقلیت های ذکر شده، علاوه بر این که از طریق آزادی احزاب مستقل و باز بودن فضای سیاسی کشور امکان دارد، این است که در قانون اساسی و نیز قوانین مصوّب مجلس بر حقوق ذکر شده، تأکید شود و راه های تضمین آنها مورد اشاره قرار گیرد.

ان شاءاللّه موفق و مؤید باشید.

والسلام علیکم جمیعاً و رحمه اللّه و برکاته

۱۵ ج ۲/ ۱۴۲۸- ۹/ ۴/ ۱۳۸۶

قم المقدسه- حسینعلی منتظری

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۵۷

درسهای حضرت آیت اللّه العظمی منتظری به صورت لوح فشرده)DC(

«بسمه تعالی» ۱- مجموعه آثار، متن ۴۰ جلد کتاب منتشر شدهٔ معظم له (یک DC)

۲- درسهایی از نهج البلاغه، ۱۹۵ درس- صوتی (ده DC)

۳- درسهایی از نهج البلاغه، ۱۹۵ درس- تصویری (شصت و چهار DC)

۴- درس خارج فقه (دراسات فی المکاسب المحرمه)، ۵۶۵

درس- صوتی (شش DC)

۵- درس خارج فقه (کتاب الزکاه)، ۷۲۲ درس- صوتی (هفت DC)

۶- العروه الوثقی (صلاه المسافر)، ۲۴ درس- صوتی (یک DC)

۷- العروه الوثقی (صلاه المسافر)، ۲۴ درس- تصویری (دوازده DC)

۸- درس فلسفه (منظومهٔ حکمت، امور عامه)، ۱۱۹ درس- صوتی (یک DC)

۹- درس فلسفه (منظومهٔ حکمت، امور عامه)، ۱۱۹ درس- تصویری (صد و نوزده DC)

۱۰- درس فلسفه (منظومهٔ حکمت، الهیات)، صوتی (درس ادامه دارد) (دو DC)

۱۱- درس فلسفه (منظومهٔ حکمت، الهیات)، تصویری (درس ادامه دارد) (بیست DC)

۱۲- درس خارج فقه (سبّ المؤمن)، ۱۰ درس- صوتی (یک DC)

۱۳- درس خارج فقه (سبّ المؤمن)، ۱۰ درس- تصویری (شش DC)

۱۴- از آغاز تا انجام، متن کتاب به صورت گفتاری (یک DC)

۱۵- روضهٔ کافی، ۱۱۹ درس- صوتی (شش DC)

۱۶- روضهٔ کافی، ۱۱۹ درس- تصویری (چهل و هشت DC)

۱۷- نماز عید فطر سال های ۱۳۸۴ الی ۱۳۸۷- تصویری (چهار DC)

۱۸- درس اخلاق (جامع السعادات)- صوتی (درس ادامه دارد) (دو DC)

۱۹- درس اخلاق (جامع السعادات)- تصویری (درس ادامه دارد) (صد DC)

۲۰- اسوهٔ پایداری- صوتی و تصویری (یک DC)

حکومت دینی و حقوق انسان، ص: ۱۵۸

فهرست کتاب های منتشر شدهٔ فقیه عالیقدر حضرت آیت اللّه العظمی منتظری

کتاب های فارسی:

۱- درسهایی از نهج البلاغه (۳ جلد) ۱۱۵۰۰ تومان

۲- خطبهٔ حضرت فاطمهٔ زهرا علیها السلام ۳۰۰۰ تومان

۳- از آغاز تا انجام (در گفتگوی دو دانشجو) ۱۵۰۰ تومان

۴- اسلام دین فطرت ۶۰۰۰ تومان

۵- موعود ادیان ۴۰۰۰ تومان

۶- مبانی فقهی حکومت اسلامی (۸ جلد) ۲۵۰۰۰ تومان

جلد اوّل: دولت و حکومت ۲۵۰۰ تومان

جلد دوّم: امامت و رهبری ۲۵۰۰ تومان

جلد سوّم: قوای سه گانه، امر به معروف، حسبه و تعزیرات ۳۰۰۰ تومان

جلد چهارم: احکام و آداب ادارهٔ زندانها و استخبارات ۲۵۰۰ تومان

جلد پنجم:

احتکار، سیاست خارجی، قوای نظامی و ... ۲۵۰۰ تومان

جلد ششم: منابع مالی حکومت اسلامی ۳۰۰۰ تومان

جلد هفتم: منابع مالی حکومت اسلامی، فی ء، انفال ۴۵۰۰ تومان

جلد هشتم: احیاء موات، مالیات، پیوست ها، فهارس ۴۵۰۰ تومان

۷- رسالهٔ توضیح المسائل ۲۰۰۰ تومان

۸- رسالهٔ استفتائات (۲ جلد) ۴۰۰۰ تومان

۹- رسالهٔ حقوق ۵۰۰ تومان

۱۰- احکام پزشکی ۱۵۰۰ تومان

۱۱- احکام و مناسک حج ۲۰۰۰ تومان

۱۲- احکام عمرهٔ مفرده ۵۰۰ تومان

۱۳- معارف و احکام نوجوان ۱۵۰۰ تومان

۱۴- معارف و احکام بانوان ۲۰۰۰ تومان

۱۵- استفتائات مسائل ضمان (نایاب)

۱۶- جلوه های ماندگار (پند، حکمت، سرگذشت) ۳۰۰۰ تومان

۱۷- حکومت دینی و حقوق انسان ۱۵۰۰ تومان

۱۸- مجازات های اسلامی و حقوق بشر ۱۵۰۰ تومان

۱۹- مبانی نظری نبوت ۱۰۰۰ تومان

۲۰- ستیز با ستم (بخشی از اسناد مبارزات آیت اللّه العظمی منتظری) (۲ ج) ۱۵۰۰۰ تومان

کتاب های عربی:

۲۱- دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الإسلامیه (۴ جلد) ۱۱۰۰۰ تومان

۲۲- کتاب الزکاه (۴ جلد) ۱۰۰۰۰ تومان

۲۳- دراسات فی المکاسب المحرّمه (۳ جلد) ۱۲۰۰۰ تومان

۲۴- نهایه الأصول ۳۲۰۰ تومان

۲۵- نظام الحکم فی الإسلام ۴۰۰۰ تومان

۲۶- البدر الزّاهر (فی صلاه الجمعه والمسافر) ۲۵۰۰ تومان

۲۷- کتاب الصوم ۴۵۰۰ تومان

۲۸- کتاب الحدود ۵۰۰ تومان

۲۹- کتاب الخمس ۴۵۰۰ تومان

۳۰- التعلیقه علی العروه الوثقی ۷۰۰ تومان

۳۱- الأحکام الشرعیّه علی مذهب أهل البیت علیهم السلام ۱۵۰۰ تومان

۳۲- مناسک الحجّ والعمره ۲۵۰ تومان

۳۳- مجمع الفوائد ۲۵۰۰ تومان

۳۴- من المبدأ إلی المعاد (فی حوار بین طالبین) ۱۵۰۰ تومان

۳۵- الأفق أو الآفاق (فی مسأله

الهلال) ۱۰۰۰ تومان

۳۶- منیه الطالب (فی حکم اللحیه والشارب) ۵۰۰ تومان

۳۷- رساله مفتوحه (ردّاً علی دعایات شنیعه علی الشیعه و تراثهم) ۵۰۰ تومان

۳۸- موعود الأدیان ۴۰۰۰ تومان

۳۹- الإسلام دین الفطره ۶۰۰۰ تومان

۴۰- خطبه السیده فاطمه الزهراء علیها السلام ۴۰۰۰ تومان

نجف آبادی، حسین علی منتظری، حکومت دینی و حقوق انسان، در یک جلد، ارغوان دانش، قم - ایران، اول، ۱۴۲۹ ه ق

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹